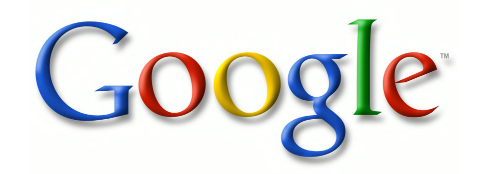




ADOLF HARNACK

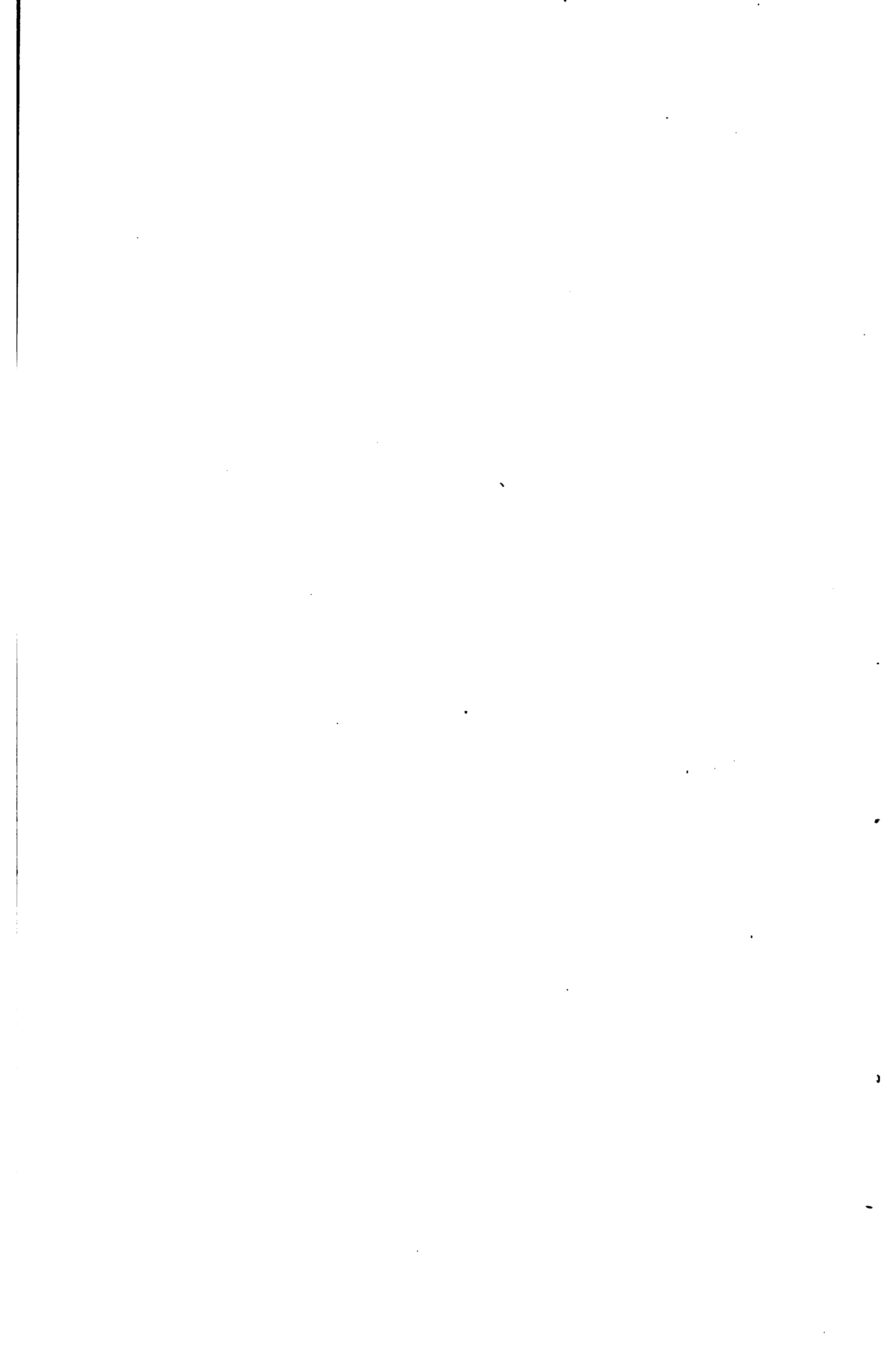
SPRÜCHE UND REDEN JESU

J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG, LEIPZIG



יהוה
INSTITVTIO THEOLOGICA
ANDOVER FVNDATA MDCCCVII.
Ps. CXIX
169.
כדברך
JOH. XVII.
17.
ὁ λογος
ὁ σος
αληθεια
ἐστι
ΑΚΡΟΓΩΝΙ
ΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ





BEITRÄGE

ZUR

EINLEITUNG IN DAS NEUE TESTAMENT

VON

ADOLF HARNACK

II

SPRÜCHE UND REDEN JESU

DIE ZWEITE QUELLE DES MATTHÄUS UND LUKAS



LEIPZIG
J. C. HINRICHS'sche BUCHHANDLUNG
1907

c

Vorwort.

Auf den folgenden Blättern ist der Versuch gemacht, die zweite Quelle des Matthäus und Lukas (Q) nach Umfang und Inhalt genau zu bestimmen und ihren Wert an sich und im Verhältnis zum Markusevangelium festzustellen. Den Anstoß, diese Untersuchungen zu Ende zu führen und zu veröffentlichen, habe ich von Wellhausens Einleitung in die drei ersten Evangelien (1905) erhalten. Die Hochschätzung dieses Werks ist durch den Widerspruch nicht vermindert, zu welchem mich ein wichtiges Ergebnis der Forschung Wellhausens veranlaßt hat.

Zum Beweise der Einheitlichkeit der Quelle Q kann noch eine Beobachtung dienen, die ich nachträglich angestellt habe. Bei Matthäus finden sich ca. 112 Worte und bei Lukas (ohne Acta) ca. 261, die im Neuen Testament nur in diesen Evangelien vorkommen. Die Textfeststellung von Q, wie sie S. 88ff. gegeben ist, enthält aber von diesen ca. 373 Worten höchstens 16, nämlich 13 (12) aus Matthäus (*βιαστής, βροχή, διχάζειν,* [*ἐγκρύπτειν*], *εὐνοεῖν, ἰῶτα, νοσσίον, οἰκετεία, οἰκιακός, παρομοιάζειν, παροψίς, πλατύς, ῥαπίζειν*) und 3 aus Lukas (*ἀπομάσσεσθαι, βαλλάντιον, κόραξ*); doch ist es bei diesen dreien fraglich, ob sie in Q gestanden haben. Daß man den ziemlich umfangreichen Text von Q feststellen kann und dabei nur 12—16 Worte aus dem weitschichtigen sprachlichen Sondergut des Matthäus und Lukas aufzunehmen braucht, ist ein willkommener weiterer Beweis für die geschlossene Einheitlichkeit von Q. Umgekehrt aber ist die Einsicht in die Mannigfaltigkeit der stilistischen, rhetorischen und poetischen Formen, in denen die Reden und Sprüche in Q gefaßt sind, kein Gegenbeweis gegen diese Einheitlichkeit, sondern stützt ebenfalls das Vertrauen sowohl zu ihr wie auch zur Ursprünglichkeit der Quelle.

Wenn Q in der folgenden Untersuchung richtig erkannt und gewertet ist, so ist damit das längst bestehende Urteil erprobter Forscher nur aufs neue ausgesprochen, aber hoffentlich sicherer begründet als bisher. Was das für die Erkenntnis der Geschichte Jesu bedeutet, bedarf keiner Darlegung. Aber dennoch ist kaum darauf zu hoffen, daß die wilden Hypothesen in bezug auf diese Geschichte verschwinden werden. Die Verlockung, ohne tieferes Studium der Überlieferung und ohne Achtung vor ihr sich lediglich an herausgerissene Einzelheiten zu halten und diese in dem Hohlspiegel der Vorurteile aufzufangen, ist zu groß, als daß je ein Ende dieser Bemühungen abzusehen wäre. —

Meinem Freunde Professor von Dobschütz danke ich herzlich für die wirksame Teilnahme, die er dieser Untersuchung bei der Drucklegung gewidmet hat.

Berlin, d. 8. Dezember 1906. A. H.

Inhaltsverzeichnis.

Einleitung.

Die Zahl und der Umfang der Stücke, die dem Matthäus und Lukas über Markus hinaus gemeinsam sind, ist bekanntlich sehr beträchtlich. Sie betragen etwa $^1/_6$ des Lukastextes und $^2/_{11}$ des Matthäustextes[1]. Die Untersuchung sehr vieler Gelehrter ist zu dem Ergebnis gelangt, daß weder Lukas den Matthäus noch dieser jenen ausgeschrieben hat, daß also jenen Stücken eine gemeinsame Quelle oder mehrere gemeinsame Quellen zugrunde liegen. Man bevorzugt gewöhnlich die erste Annahme, methodisch mit Recht; aber man verhehlt sich dabei nicht, daß es auch anders sein könne und daß an mehrere schriftliche Quellen oder auch an die mündliche Tradition im Hinblick auf manche einzelne oder auf viele Stücke gedacht werden dürfe. Aber daneben gibt es noch eine große Zahl anderer Fragen, die hier nicht umgangen werden können. Die wichtigsten sind folgende:

1. Ist nicht nachträglich Lukas so stark aus Matthäus und auch Matthäus so stark aus Lukas[2] korrigiert worden, daß eine Feststellung des Tatbestandes in der Quelle sehr erschwert ist?

2. Ist Q in derselben Fassung von Matthäus und Lukas benutzt worden, oder hat dieser Q^1, jener Q^2 oder gar noch ein Q^3, Q^4 etc. benutzt?

---

1) Schon hier beginnen freilich die Schwierigkeiten. Die Abgrenzung ist nicht überall einfach; so kann man über die Herkunft der Dubletten, die sich sowohl bei Matthäus als auch bei Lukas finden, verschieden urteilen, und in bezug auf ein paar wichtige Perikopen muß es zweifelhaft bleiben, ob hier eine gemeinsame Quelle weit zurückliegt, also mit der Hauptquelle nicht identisch ist.

2) Man vgl. die Textkonstruktion des Matthäus durch Blaß (Evang. sec. Matth., 1901).

3. Hat einer von den beiden oder beide, wenn Q auf ein aramäisches Original zurückgeht, dieses noch eingesehen[1] und stellenweise verwertet?

4. Da es a priori wahrscheinlich ist, daß keiner der beiden Evangelisten die Quelle vollständig ausgeschöpft hat — bei welchem von ihnen ist sie nach Umfang und Anordnung besser erhalten und welche nur von einem Zeugen überlieferten Stücke gehören noch zur Quelle?

5. Ist Q auf Grund der „sicheren" Beobachtungen (an den „sicheren" Bestandteilen) für eine Redesammlung oder für ein „Evangelium" zu erklären und läßt sich nicht von hier aus ein Prinzip für die Ausscheidung bez. für die Hinzufügung kontroverser Perikopen gewinnen? Oder aber — wenn sich diese Frage nicht entscheiden läßt — ist es nicht hoffnungslos, den Umfang von Q bestimmen zu wollen?

Diese Probleme in ihrer großen Zahl und einschneidenden Bedeutung scheinen die Beantwortung der Frage: „Was ist Q?" so zu erschweren, daß man es wohl verstehen kann, wenn ein Skeptischer abrät, sich überhaupt mit ihr zu befassen. Aber anderseits darf ein solcher Skeptizismus doch dann erst zugelassen werden, wenn die Aussichtslosigkeit aller Versuche zur Lösung der Frage erwiesen ist. Allein dieser Erweis ist bisher nicht erbracht. Zwar ist von Weiß, Holtzmann, Wendt und Wernle, und nach diesen Gelehrten von anderen, zuletzt von Wellhausen manches in bezug auf Q untersucht und beschrieben worden — freilich auffallend weniger als in bezug auf Markus —, aber eine alle Details berücksichtigende Untersuchung fehlt noch. Eine solche hat sich zunächst ausschließlich und streng an die dem Matthäus und Lukas über Markus hinaus gemeinsamen Partien zu halten, hat diese grammatisch, stilistisch und literarhistorisch zu durchforschen und von dieser festen Basis aus zuzusehen, wie weit man kommt. Mißglückt diese Untersuchung, d. h. zeigt es sich, daß nichts Zusammenhängendes und Geschlossenes gewonnen werden kann, so ist Q als eine faßbare Größe, und somit überhaupt, aufgelöst, damit aber auch das Problem der Verwandtschaft von Matthäus und Lukas in den über

1) Daß im allgemeinen eine und dieselbe Übersetzung von beiden benutzt worden ist, unterliegt keinem Zweifel.

Markus hinausliegenden Partien für unlösbar erklärt. Die Konsequenz dieser Entscheidung würde dann fordern, daß die hierher gehörigen Reden und Erzählungen (in größeren oder kleineren Perikopen) für sich zu behandeln wären.

Zurzeit aber ist noch nicht einmal die textkritische Vorfrage erledigt, bei welchem der beiden Evangelisten jene Partien in ursprünglicherer Gestalt vorliegen. Sucht man Rat bei den Kritikern, so findet man nur unsichere Urteile, beide Evangelisten hätten sich zahlreiche Änderungen und Eingriffe erlaubt; gewöhnlich wird dann noch hinzugefügt, im ganzen sei doch noch auf Lukas mehr Verlaß als auf Matthäus[1]. Einen Beweis für diese These, soweit ihre lockere Haltung einen solchen überhaupt zuläßt, sucht man vergebens, und bereits die nächstliegende Frage, nach welchen Gesichtspunkten und Prinzipien denn Matthäus und nach welchen Lukas die Quelle korrigiert hat, wird kaum von einem aufgeworfen. Es ist hier wie in bezug auf ein Dutzend anderer Hauptfragen der Evangelienkritik: man ergeht sich in den sublimen Fragen über den Sinn des „Reiches Gottes", über „Menschensohn", „Messianität" etc., in „religionsgeschichtlichen" Untersuchungen und in Echtheitsfragen aus „höheren" Erwägungen (als wenn dem Kritiker die letzte Erkenntnis geschichtlicher Dinge aus einer geheimnisvollen Quelle zuflösse), aber die „niederen" Probleme, bei deren Behandlung Kärrnerarbeit zu leisten und Staub zu schlucken ist, werden umgangen. Oder wo das nicht der Fall ist, da wird die Untersuchung doch immer nicht weit genug geführt, bricht vorzeitig ab und begnügt sich mit halber Arbeit. Hieraus entspringt die Misere, in der sich die Evangelienkritik zurzeit befindet und eigentlich immer befunden hat[2] — von einigen wenigen Kritikern und von dem gründlich behandelten Markusproblem abgesehen.

---

1) Eine Ausnahme bildet Wernle, der gezeigt hat, daß bei Matth. der Text, von einigen starken Eingriffen abgesehen, in zuverlässigerer Gestalt vorliegt. Er hat überhaupt ausgezeichnet über Q gearbeitet, aber summarisch.

2) Diese Misere zeigt sich vor allem bei denjenigen, die in bezug auf die neutestamentliche Kritik aus zweiter Hand zu schöpfen gezwungen sind oder sich selbst zu dieser bescheidenen Haltung verurteilt haben. Sie sind wie die schwankenden Rohre zwischen den extremsten und sich ausschließenden Hypothesen und finden alles, was ihnen hier zugetragen

Aber auch bei diesem Problem ist der „niederen“ Kritik noch Wichtiges zu tun übrig gelassen, und über das Verhältnis von Q und Markus ist vollends wenig in den Büchern zu finden. „Die Frage nach dem literarischen Verhältnis zwischen Q und Markus muß jedenfalls aufgeworfen werden und bedarf einer eingehenden Prüfung, der sie wunderlicherweise, um einen gelinden Ausdruck zu gebrauchen, bisher niemals unterzogen ist“ (Wellhausen, Einleitung in die drei ersten Evangelien S. 73). Letzteres ist nicht ganz richtig; mehrere Gelehrte haben sich mit der Frage befaßt. Allein Wellhausens Befremden ist trotzdem am Platze: wenn in der Evangelienkritik methodisch gearbeitet worden wäre und ein Arbeiter auf den Schultern des anderen stünde, müßte dieses Hauptproblem längst eingehend erörtert und unter Vorlegung des ganzen methodisch geordneten Materials zum Abschluß gebracht worden sein. Statt dessen steckt alles noch im Nebel der Unsicherheit, und bei dem Mangel zusammenhängender und eingehender Vorarbeiten erklärt es sich, daß Wellhausen eine Lösung des Problems vorlegen konnte, die den Vorzug hat, durch ihre Paradoxie die Fachmänner aus den luftigen Höhen ihrer kritischen Spekulationen zur angestrengten Arbeit ins Bergwerk zu rufen.

---

wird, „sehr erwägenswert“. Heute hat ihnen Jesus überhaupt nicht gelebt, während er gestern ein pathologischer Schwärmer war, was eben aus seinen ausgezeichnet überlieferten Worten, wenn man sie nur richtig versteht, schlagend hervorgeht. Morgen ist er ein Essener gewesen, was ebenfalls aus seinen Worten zu erweisen ist; vorgestern aber war keines dieser Worte sein Eigentum; aber vielleicht noch am selben Tage war es auch richtig, daß er einer noch zu entdeckenden hellenistisch-gnostischen Geheimsekte angehörte, die mit Sakramenten und Symbolen ein rückständiges Unwesen, nein ein kulturförderliches Wesen trieb. Oder vielmehr er war ein anarchistischer Mönch wie Tolstoi, noch besser ein wirklicher Buddhist, aber mit sumerisch-babylonisch-persisch-ägyptisch-hellenischem Einschlag, oder noch besser er war der Heros eponymos des sanft revolutionären, gemäßigt radikalen vierten Standes in der Welthauptstadt. Augenscheinlich ist es, daß er alles das gewesen sein kann, und voraussichtlich Eines davon gewesen ist. Behält man alle diese Zügel hypothetisch in der Hand, so ist man vor dem Vorwurf, der Forschung nicht gefolgt zu sein, geschützt, und das ist auf alle Fälle wichtiger als die Sache selbst, auf die ja überhaupt soviel nicht ankommt, da man sich den „Historizismus“ so wie so im 20. Jahrhundert abgewöhnen muß.



Ich beginne im folgenden damit, den relativ ursprünglichsten Text der Abschnitte, die dem Matthäus und Lukas ausschließlich gemeinsam sind, festzustellen und bei solcher Feststellung die Gesichtspunkte und Prinzipien zu ermitteln, nach welchen jeder der beiden Evangelisten gearbeitet, bzw. korrigiert hat. In bezug auf die Konstatierung des relativ ursprünglichsten Matthäus- und Lukastextes habe ich Blaß', Wellhausens und anderer Textfassungen neben den älteren durchgearbeitet. Ich habe mich aufs neue davon überzeugt, was ich schon bei meinen Studien über den Text der Apostelgeschichte gelernt hatte, daß der nicht zu verachtende Cod. D mit seinen partiellen Trabanten, sowie die Sonderlesarten anderer Zeugen (Chrysostomus!) von Blaß ungebührlich überschätzt werden. Aber auch Wellhausen geht in dieser Richtung m. E. noch zu weit. Ich vermag auch nicht anzuerkennen, daß der Lukastext auf den Matthäustext den Einfluß nachträglich gehabt hat, den Blaß annimmt, halte vielmehr ihm gegenüber viel stärker an dem Westcott-Hortschen Texte fest.

Bekanntlich steht es in bezug auf die uns beschäftigenden Matthäus- und Lukasperikopen so, daß ein sehr beträchtlicher Teil derselben fast wörtlich gleichlautend von beiden Evangelisten überliefert ist, ein anderer (sehr kleiner) Teil dagegen so große Abweichungen zeigt, daß man zweifeln muß, ob hier überhaupt eine direkte gemeinsame Quelle anzuerkennen ist (s. S. 1). Dazwischen liegt die große Menge der übrigen Perikopen, die mehr oder weniger zahlreiche und einschneidende Varianten aufweisen. Jene erste Gruppe gewährt den großen Vorteil, Schlüsse von höchster Wahrscheinlichkeit zu ermöglichen. Ich habe daher das Material in drei Teile geteilt und behandle zuerst die Perikopen, in denen die Verschiedenheiten zwischen Matthäus und Lukas verhältnismäßig sehr gering sind. Mit den Ergebnissen dieser Untersuchung werde ich dann an die Prüfung der zweiten Gruppe treten, in der sie häufiger sind. Nur anhangsweise werde ich die Perikopen behandeln, in denen die Verschiedenheit so groß ist, daß man ernstlich zweifeln muß, ob sie zu Q gehören. Es sind übrigens nur ein Spruch und zwei Erzählungen.

Erstes Capitel: Ausscheidung und textkritische Untersuchung der dem Matthäus und Lukas (über Markus hinaus) gemeinsamen Abschnitte (Q).

I.

Matth.	Luk.
Matth. 3, 7[b]: *Γεννήματα ἐχιδνῶν, τίς ὑπέδειξεν ὑμῖν φυγεῖν ἀπὸ τῆς μελλούσης ὀργῆς; (8) ποιήσατε οὖν καρπὸν ἄξιον τῆς μετανοίας·*	= Luk. 3, 7[b]. 8. 9. 17. *καρποὺς ἀξίους*
(9) καὶ μὴ δόξητε λέγειν ἐν ἑαυτοῖς· πατέρα ἔχομεν τὸν Ἀβραάμ·	*μὴ ἄρξησθε ἐν ἑαυτοῖς* fehlte wahrscheinlich
λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι δύναται ὁ θεὸς ἐκ τῶν λίθων τούτων ἐγεῖραι τέκνα τῷ Ἀβραάμ.	[*δυνατὸς*?]
(10) ἤδη δὲ ἡ ἀξίνη πρὸς τὴν ῥίζαν τῶν δένδρων κεῖται· πᾶν οὖν δένδρον μὴ ποιοῦν καρπὸν καλὸν[1] *ἐκκόπτεται καὶ εἰς πῦρ βάλλεται. …*	*δὲ καὶ*
(12) οὗ τὸ πτύον ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ, καὶ διακαθαριεῖ τὴν ἅλωνα αὐτοῦ καὶ συνάξει τὸν σῖτον αὐτοῦ εἰς τὴν ἀποθήκην, τὸ δὲ ἄχυρον κατακαύσει πυρὶ ἀσβέστῳ.	*αὐτοῦ (τοῦ) διακαθᾶραι καὶ συναγαγεῖν* (?) *αὐτοῦ* prim. fehlte vielleicht, *αὐτοῦ* sec. sicher. *ἀποθήκην (αὐτοῦ)*

Der Vers 11 (= Luk. 3, 16) steht auch im Mark.; er hat dort und in Q wesentlich ähnlich gelautet; in Q lautete er:

---

1) Wellhausen streicht *καλόν*, weil es in Syr. Sin. fehlt und der Gegensatz „fruchtbar und unfruchtbar" sei. Allein Syr. Sin. allein ist ein zu schwacher Zeuge, auch Luk. bietet das Wort, und die bessere Logik entscheidet nicht. Zudem konnte *καλόν* nach *καρπόν* leicht ausfallen.

ἐγὼ μὲν ὑμᾶς βαπτίζω ἐν ὕδατι εἰς μετάνοιαν· ὁ δὲ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἰσχυρότερός μού ἐστιν, οὗ οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς τὰ ὑποδήματα βαστάσαι· αὐτὸς ὑμᾶς βαπτίσει ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί.

ὕδατι βαπτίζω ὑμᾶς (ohne *ἐν* und *εἰς μετάν.*), wie Mark.; die übrigen Varianten bei Luk. sind ebenso durch Einfluß des Mark.-Textes entstanden. *ἁγίῳ* ist sehr zweifelhaft.

Die wenigen Varianten erklären sich leicht; fast überall erscheint Lukas als der, welcher den ursprünglichen Text geändert hat. Er hat den Plural *καρπούς* an die Stelle des nicht ganz logischen Singulars gesetzt, das *μὴ δόξητε* durch das bei ihm fast formelhafte *μὴ ἄρξησθε* ersetzt[1], die Construction durch den Infinitiv (*διακαθᾶραι*) verbessert[2] und statt des gehaltvolleren Ausdrucks: „seinen Weizen in die Scheuer“ den glatteren eingefügt: „den Weizen in die (seine) Scheuer“. *Καί* ist von Lukas v. 10 zugefügt, um den Satzbau gelenker zu machen, wie zu Matth. 24, 28 und sonst. Auch die Voranstellung des *ὕδατι* (mit Weglassung des *ἐν*) ist eine Stilverbesserung. Wahrscheinlich ist auch die ursprüngliche, aber von ihm selbst eingesetzte LA bei Luk. *δυνατός*. Bei Matth. und Mark. wird es nie persönlich gebraucht, s. aber Luk. 1, 49; 14, 31; 24, 19 und viermal in den Act. — Geschrieben hat Luk. vielleicht: *καὶ τὸν μὲν σῖτον συνάξει εἰς ἀποθήκην. Εἰς μετάνοιαν* wird für Q nicht mit Sicherheit in Anspruch zu nehmen sein; aber es ist doch sehr wahrscheinlich, daß es dort gestanden hat, denn das Fehlen bei Luk. entscheidet nicht, da Luk. dem Markustext folgt und da *μετάνοια* außer in diesem Q-Stück bei Matth. nicht vorkommt, es also nicht wahrscheinlich ist, daß er es aus eigenem Antrieb eingesetzt hat. (Dagegen setzt Luk. *μετάνοια* an anderen Stellen willkürlich ein; hier aber konnte es um so leichter wegfallen, da es keine Antithese im folgenden hat). Der Schluß des Verses, wie er in

1) Doch ist das nicht ganz sicher. J. H. Moulton (A Grammar of N. T. Greek, 1906, p. 15) meint umgekehrt, daß *ἄρξησθε* ursprünglicher sei, weil es ein Semitismus sei (so auch Dalman und Wernle); allein es findet sich bei Luk. häufig auch dort, wo er von Q unabhängig ist, und scheint von ihm absichtlich (in Nachahmung) gebraucht worden zu sein.

2) Ob Luk. *συναγαγεῖν* oder mit Matth. *συνάξει* geschrieben hat, ist fraglich; die Zeugen halten sich die Wage. In Q stand jedenfalls *συνάξει*.

Q gelautet hat, kann mit Gewißheit nicht mehr hergestellt werden. Der Text bei Markus lautete *ἐν πνεύματι ἁγίῳ*, bei Matth. *ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί*, bei Luk. *ἐν πνεύματι καὶ πυρί* (beidemale in Syr. sin. umgestellt). Am wahrscheinlichsten ist *ἐν πυρί*, denn nur dieses wird durch die folgenden Sätze gedeckt, während das *ἐν πνεύματι ἁγίῳ* ohne jede Folge bleibt.

Matth. 6,21: *ὅπου γάρ [ἐστιν] ὁ θησαυρός σου, ἐκεῖ [ἔσται] καὶ ἡ καρδία σου.* (22) *ὁ λύχνος τοῦ σώματός ἐστιν ὁ ὀφθαλμός. ἐὰν οὖν ᾖ ὁ ὀφθαλμός σου ἁπλοῦς, ὅλον τὸ σῶμά σου φωτεινὸν ἔσται·* (23) *ἐὰν δὲ ὁ ὀφθαλμός σου πονηρὸς ᾖ, ὅλον τὸ σῶμά σου σκοτεινὸν ἔσται. εἰ οὖν τὸ φῶς τὸ ἐν σοὶ σκότος ἐστίν, τὸ σκότος πόσον!* (24) *οὐδεὶς δύναται δυσὶ κυρίοις δουλεύειν· ἢ γὰρ τὸν ἕνα μισήσει καὶ τὸν ἕτερον ἀγαπήσει, ἢ ἑνὸς ἀνθέξεται καὶ τοῦ ἑτέρου καταφρονήσει· οὐ δύνασθε θεῷ δουλεύειν καὶ μαμωνᾷ.* (25) *διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν, μὴ μεριμνᾶτε τῇ ψυχῇ ὑμῶν τί φάγητε, μηδὲ τῷ σώματι ὑμῶν τί ἐνδύσησθε· οὐχὶ ἡ ψυχὴ πλεῖόν ἐστιν τῆς τροφῆς καὶ τὸ σῶμα τοῦ ἐνδύματος;* (26) *ἐμβλέψατε εἰς τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ, ὅτι οὐ σπείρουσιν οὐδὲ θηρίζουσιν οὐδὲ συνάγουσιν εἰς ἀποθήκας, καὶ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος τρέφει αὐτά· οὐχ ὑμεῖς μᾶλλον διαφέρετε αὐτῶν;* (27) *τίς δὲ ἐξ ὑμῶν μεριμνῶν δύναται προσθεῖναι ἐπὶ τὴν ἡλικίαν αὐτοῦ*

= Luk. 12,34; 11,34. 35; 16,13; 12, 22—31. Für *σου* beidemal *ὑμῶν*. Wahrscheinlich *σου* nach *ὀφθαλμός* primum.
ὅταν ὁ . . . ἁπλοῦς ᾖ
καὶ ὅλον
ἐστιν *ἐπὰν*
ὁ ὀφθαλμός σου om.
καὶ τὸ σῶμά σου (om. *ὅλ.*)
ἔσται om. *σκόπει οὖν*
μὴ τὸ φῶς *τὸ σκότος*
πόσον om. *οὐδεὶς οἰκέτης*

ὑμῶν om.
ὑμῶν om.
ἡ γὰρ ψυχὴ

κατανοήσατε τοὺς κόρακας
ohne *τοῦ οὐρανοῦ* *οὔτε*
οὔτε *οἷς οὐκ*
ἔστιν ταμεῖον οὐδὲ ἀποθήκη
καὶ ὁ θεὸς (om. *ὑ. ὁ. οὐρ.*)
αὐτούς· πόσῳ μᾶλλον
ὑμ. διαφ. τῶν πετεινῶν;

πῆχυν ἕνα; (28) *καὶ περὶ ἐνδύματος τί μεριμνᾶτε; καταμάθετε τὰ κρίνα τοῦ ἀγροῦ πῶς αὐξάνουσιν· οὐ κοπιῶσιν οὐδὲ νήθουσιν·* (29) *λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι οὐδὲ Σολομὼν ἐν πάσῃ τῇ δόξῃ αὐτοῦ περιεβάλετο ὡς ἓν τούτων.* (30) *εἰ δὲ τὸν χόρτον τοῦ ἀγροῦ σήμερον ὄντα καὶ αὔριον εἰς κλίβανον βαλλόμενον ὁ θεὸς οὕτως ἀμφιέννυσιν, οὐ πολλῷ μᾶλλον ὑμᾶς, ὀλιγόπιστοι;* (31) *μὴ οὖν μεριμνήσητε λέγοντες· τί φάγωμεν; ἢ τί πίωμεν; ἢ τί περιβαλώμεθα;* (32) *πάντα γὰρ ταῦτα τὰ ἔθνη ἐπιζητοῦσιν· οἶδεν γὰρ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος ὅτι χρῄζετε τούτων ἁπάντων.* (33) *ζητεῖτε δὲ πρῶτον τὴν βασιλείαν καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ, καὶ ταῦτα πάντα προστεθήσεται ὑμῖν.*

ἕνα om. statt v. 28: *εἰ οὖν οὐδὲ ἐλάχιστον δύνασθε, τί περὶ τῶν λοιπῶν μεριμνᾶτε; κατανοήσατε τὰ κρίνα, πῶς οὔτε νήθει οὔτε ὑφαίνει·*
ὅτι om.
ἐν ἀγρῷ τὸν χόρτον ὄντα σήμερον
πόσῳ für *οὐ πολλ.*
καὶ ὑμεῖς μὴ ζητεῖτε τί φάγητε καὶ τί πίητε, καὶ μὴ μετεωρίζεσθε (für v. 31)
ταῦτα γὰρ (*πάντα*) *τ. ἔθνη τοῦ κόσμου*
ὑμ. δὲ ὁ. πατ. οἶδεν (ohne *ὁ οὐρ.*) *ἁπάντων* om.
πλὴν ζητ. τ. βασ. αὐτοῦ (ohne *πρῶτον* und *κ. τ. δικαιοσ.*)
πάντα om.

Die Varianten bei Lukas, soweit sie stilistischer Art sind, erscheinen durchweg als secundäre LAA (stilistische Korrekturen). Das ist besonders deutlich bei dem *σκόπει* (*σκοπεῖν* fehlt in den Evangelien, steht aber mehrmals bei Paulus), ferner in den drei Fällen, in denen Luk. die rhetorische Frage als störend entfernt hat (diese Korrektur auch noch an späteren Stellen), weiter bei dem pedantischen Zusatz *οἰκέτης* (das Wort fehlt in den Evangelien, steht aber Act. 10, 7; Röm. 14, 4; I Pet. 2, 18), bei dem doppelten *κατανοήσατε* (dem Lukas geläufig) für *ἐμβλέψασθε εἰς* und das ungewöhnliche *καταμάθετε*, bei *πόσῳ* neben *μᾶλλον*, bei *πόσῳ* für *οὐ πολλῷ*, bei *καὶ* (Zusatz, wie so oft) in v. 22. 23, bei *οἷς οὐκ ἔστιν ταμ. οὐδὲ ἀποθήκη* (Stilverbesserung), bei der matten Nutzanwendung: *εἰ οὖν οὐδὲ ἐλάχιστον δύνασθε* (*τὸ ἐλάχιστον* ist im NT. dem Lukas ausschließlich eigentümlich; s. außer unserer Stelle 16, 10; 19, 17), *τί περὶ τῶν λοιπῶν μεριμνᾶτε;* — Auch das Fehlen von *ἕνα* bei *πῆχυν* ist wohl sekundär,

und ebenso der Satz *πῶς οὔτε νήθει οὔτε ὑφαίνει,* denn *αὐξάνουσι* erschien als unwesentlich und *ὑφαίνει* ist eine stilistische Verbesserung (gegen *κοπιῶσιν*). Die Kleidung hatte Lukas schon (zu Matth. v. 28) durch *τὰ λοιπὰ* ersetzt und dann (s. zu Matth. v. 31) ganz ausgelassen; augenscheinlich hat sie ihm mindere Sorge gemacht als dem Palästinenser. Ebendort hat er das mattere *μὴ μεριμνήσητε λέγοντες* durch das energische Verbot: *καὶ ὑμεῖς* [einer der wenigen Fälle, wo Lukas das Pronomen hat, während es bei Matthäus fehlt] *μὴ ζητεῖτε* ersetzt und so das *ζητεῖτε* (Matth. v. 33) vorbereitet (*ζητεῖν* ist überhaupt bei Lukas viel häufiger wie bei Matth.); *πλήν* ist von ihm eingefügt (es findet sich bei Matth. 5mal, bei Luk. 15mal). Ganz singulär bei Luk. und im NT ist *μὴ μετεωρίζεσθε.* Eine sichere Erklärung dieses Worts (Philo, Sirach, Plutarch, Mediziner) an dieser Stelle gibt es nicht: Überhebt euch nicht? Trachtet nicht nach hohen Dingen? Gieret nicht? Laßt euch nicht (von Sorgen) hin und her werfen? Stand das Wort in Q, so ist es für den Bildungsgrad des Übersetzers nicht unwichtig; aber es ist viel wahrscheinlicher, daß Lukas es eingefügt hat statt des *τί περιβαλώμεθα.* In diesem Falle ist es ebenso allgemein zu nehmen, wie das oben von ihm eingesetzte: *τί περὶ τῶν λοιπῶν μεριμνᾶτε;* Dagegen ist der Text des Lukas, wie es scheint, zu bevorzugen, wo er profaner (minder biblisch und liturgisch) lautet, also bei *τοὺς κόρακας,* bei *ὁ θεός* (für *ὁ πατὴρ ὑμ. ὁ οὐρ.*), bei *τὰ κρίνα* (ohne *τοῦ ἀγροῦ*) und *ἐν ἀγρῷ τὸν χόρτον* (für *τ. χ. τ. ἀγροῦ*), bei dem Wegfall des *ὁ οὐράνιος* (neben *πατήρ*), bei dem Ausdruck *τ. ἔθνη τοῦ κόσμου* (ist in der Bibelsprache unnötig), bei dem Wegfall des *πρῶτον* und der Worte *τὴν δικαιοσύνην. Πρῶτον* fehlt übrigens bei einigen Zeugen im Matth., und *δικαιοσύνη* kommt in der evangelischen Verkündigung der Synoptiker ausschließlich bei Matth. vor. Vielleicht aber ist *τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ* (gegen *τοὺς κόρακας*) doch zu halten. In der Parabel vom Senfkorn (s. u.) und c. 9, 58 bietet auch Luk. diesen Ausdruck. Er kann ihn an unserer Stelle determiniert haben, weil nachher auch ein determinierter Begriff (*τὰ κρίνα*) folgt. Auch *τ. κόσμου* kann Zusatz des Luk. sein.

Luk. 6, 37. 38. 41. 42; 11, 9—13;

Matth. 7, 1: *Μὴ κρίνετε,* 6, 31.

ἵνα μὴ κριθῆτε. (2) *ἐν ᾧ γὰρ* für *ἵνα* steht *καὶ οὐ* *ἐν ᾧ* bis

κρίματι κρίνετε κριθήσεσθε, καὶ ἐν ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε μετρηθήσεται ὑμῖν. (3) *τί δὲ βλέπεις τὸ κάρφος τὸ ἐν τῷ ὀφθαλμῷ τοῦ ἀδελφοῦ σου, τὴν δὲ ἐν τῷ σῷ ὀφθαλμῷ δοκὸν οὐ κατανοεῖς;* (4) *ἢ πῶς ἐρεῖς τῷ ἀδελφῷ σου· ἄφες ἐκβάλω τὸ κάρφος ἐκ τοῦ ὀφθαλμοῦ σου, καὶ ἰδοὺ ἡ δοκὸς ἐν τῷ ὀφθαλμῷ σου;* (5) *ὑποκριτά, ἔκβαλε πρῶτον ἐκ τοῦ ὀφθαλμοῦ σου τὴν δοκόν, καὶ τότε διαβλέψεις ἐκβαλεῖν τὸ κάρφος ἐκ τοῦ ὀφθαλμοῦ τοῦ ἀδελφοῦ σου*... (7) *αἰτεῖτε, καὶ δοθήσεται ὑμῖν· ζητεῖτε, καὶ εὑρήσετε· κρούετε καὶ ἀνοιγήσεται ὑμῖν.* (8) *πᾶς γὰρ ὁ αἰτῶν λαμβάνει, καὶ ὁ ζητῶν εὑρίσκει, καὶ τῷ κρούοντι ἀνοιγήσεται.* (9) *ἢ τίς ἐστιν ἐξ ὑμῶν ἄνθρωπος, ὃν αἰτήσει ὁ υἱὸς αὐτοῦ ἄρτον, μὴ λίθον ἐπιδώσει αὐτῷ;* (10) *ἢ καὶ ἰχθὺν αἰτήσει, μὴ ὄφιν ἐπιδώσει αὐτῷ;* (11) *εἰ οὖν ὑμεῖς πονηροὶ ὄντες οἴδατε* [*δόματα*] *ἀγαθὰ διδόναι τοῖς τέκνοις ὑμῶν, πόσῳ μᾶλλον ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς δώσει ἀγαθὰ τοῖς αἰτοῦσιν αὐτόν;* (12) *πάντα οὖν ὅσα ἐὰν θέλητε ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι, οὕτως καὶ ὑμεῖς ποιεῖτε αὐτοῖς· οὗτος γάρ ἐστιν ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται.*

κριθήσεσθε καὶ fehlt, dafür stehen ganz andere Ausführungen. *ἐν* fehlt. *ἀντιμετρηθήσεται*

τὴν δὲ δοκ. τὴν ἐν τ. ἰδίῳ ὀφθ. *πῶς* (ohne *ἢ*) *δύνασαι λέγειν* *ἀδελφέ, ἄφες τὸ κάρφος τὸ ἐν τ. ὀφθ. σου* *αὐτὸς τ. ἐν τ. ὀφθαλμῷ σ. δοκὸν οὐ βλέπων;*

τ. δοκόν ἐκ τ. ὀφθ. σου
τ. κάρφος τὸ ἐν τ. ὀφθ. τ. ἀδελφ. σου ἐκβ.

ἀνοιχθήσεται?

τίνα δὲ ἐξ ὑμ. τ. πατέρα αἰτήσει ὁ υἱὸς ἰχθύν, μὴ ἀντὶ ἰχθύος ὄφιν αὐτῷ ἐπιδώσει; ἢ καὶ αἰτήσει ᾠόν, μὴ ἐπιδώσει αὐτῷ σκορπίον;

ὑπάρχοντες für *ὄντες*

ὑμῶν fehlt
ὁ ἐξ οὐρανοῦ
πνεῦμα ἅγιον für *ἀγαθά*
καὶ
καθὼς θέλετε
οὕτως καὶ ὑμεῖς om.
vielleicht *ὁμοίως* nach *αὐτοῖς*.
οὗτος bis *προφῆται* fehlt.

Auch hier sieht man sofort, daß in stilistischen Dingen Q bei Matth. sicherer bewahrt ist; sehr deutlich ist das z. B. bei

Wenn Q in der folgenden Untersuchung richtig erkannt und gewertet ist, so ist damit das längst bestehende Urteil erprobter Forscher nur aufs neue ausgesprochen, aber hoffentlich sicherer begründet als bisher. Was das für die Erkenntnis der Geschichte Jesu bedeutet, bedarf keiner Darlegung. Aber dennoch ist kaum darauf zu hoffen, daß die wilden Hypothesen in bezug auf diese Geschichte verschwinden werden. Die Verlockung, ohne tieferes Studium der Überlieferung und ohne Achtung vor ihr sich lediglich an herausgerissene Einzelheiten zu halten und diese in dem Hohlspiegel der Vorurteile aufzufangen, ist zu groß, als daß je ein Ende dieser Bemühungen abzusehen wäre. —

Meinem Freunde Professor von Dobschütz danke ich herzlich für die wirksame Teilnahme, die er dieser Untersuchung bei der Drucklegung gewidmet hat.

Berlin, d. 8. Dezember 1906. A. H.

Inhaltsverzeichnis.

Einleitung.

Die Zahl und der Umfang der Stücke, die dem Matthäus und Lukas über Markus hinaus gemeinsam sind, ist bekanntlich sehr beträchtlich. Sie betragen etwa $^1/_6$ des Lukastextes und $^2/_{11}$ des Matthäustextes[1]. Die Untersuchung sehr vieler Gelehrter ist zu dem Ergebnis gelangt, daß weder Lukas den Matthäus noch dieser jenen ausgeschrieben hat, daß also jenen Stücken eine gemeinsame Quelle oder mehrere gemeinsame Quellen zugrunde liegen. Man bevorzugt gewöhnlich die erste Annahme, methodisch mit Recht; aber man verhehlt sich dabei nicht, daß es auch anders sein könne und daß an mehrere schriftliche Quellen oder auch an die mündliche Tradition im Hinblick auf manche einzelne oder auf viele Stücke gedacht werden dürfe. Aber daneben gibt es noch eine große Zahl anderer Fragen, die hier nicht umgangen werden können. Die wichtigsten sind folgende:

1. Ist nicht nachträglich Lukas so stark aus Matthäus und auch Matthäus so stark aus Lukas[2] korrigiert worden, daß eine Feststellung des Tatbestandes in der Quelle sehr erschwert ist?

2. Ist Q in derselben Fassung von Matthäus und Lukas benutzt worden, oder hat dieser Q^1, jener Q^2 oder gar noch ein Q^3, Q^4 etc. benutzt?

---

1) Schon hier beginnen freilich die Schwierigkeiten. Die Abgrenzung ist nicht überall einfach; so kann man über die Herkunft der Dubletten, die sich sowohl bei Matthäus als auch bei Lukas finden, verschieden urteilen, und in bezug auf ein paar wichtige Perikopen muß es zweifelhaft bleiben, ob hier eine gemeinsame Quelle weit zurückliegt, also mit der Hauptquelle nicht identisch ist.

2) Man vgl. die Textkonstruktion des Matthäus durch Blaß (Evang. sec. Matth., 1901).

3. Hat einer von den beiden oder beide, wenn Q auf ein aramäisches Original zurückgeht, dieses noch eingesehen[1] und stellenweise verwertet?

4. Da es a priori wahrscheinlich ist, daß keiner der beiden Evangelisten die Quelle vollständig ausgeschöpft hat — bei welchem von ihnen ist sie nach Umfang und Anordnung besser erhalten und welche nur von einem Zeugen überlieferten Stücke gehören noch zur Quelle?

5. Ist Q auf Grund der „sicheren" Beobachtungen (an den „sicheren" Bestandteilen) für eine Redesammlung oder für ein „Evangelium" zu erklären und läßt sich nicht von hier aus ein Prinzip für die Ausscheidung bez. für die Hinzufügung kontroverser Perikopen gewinnen? Oder aber — wenn sich diese Frage nicht entscheiden läßt — ist es nicht hoffnungslos, den Umfang von Q bestimmen zu wollen?

Diese Probleme in ihrer großen Zahl und einschneidenden Bedeutung scheinen die Beantwortung der Frage: „Was ist Q?" so zu erschweren, daß man es wohl verstehen kann, wenn ein Skeptischer abrät, sich überhaupt mit ihr zu befassen. Aber anderseits darf ein solcher Skeptizismus doch dann erst zugelassen werden, wenn die Aussichtslosigkeit aller Versuche zur Lösung der Frage erwiesen ist. Allein dieser Erweis ist bisher nicht erbracht. Zwar ist von Weiß, Holtzmann, Wendt und Wernle, und nach diesen Gelehrten von anderen, zuletzt von Wellhausen manches in bezug auf Q untersucht und beschrieben worden — freilich auffallend weniger als in bezug auf Markus —, aber eine alle Details berücksichtigende Untersuchung fehlt noch. Eine solche hat sich zunächst ausschließlich und streng an die dem Matthäus und Lukas über Markus hinaus gemeinsamen Partien zu halten, hat diese grammatisch, stilistisch und literarhistorisch zu durchforschen und von dieser festen Basis aus zuzusehen, wie weit man kommt. Mißglückt diese Untersuchung, d. h. zeigt es sich, daß nichts Zusammenhängendes und Geschlossenes gewonnen werden kann, so ist Q als eine faßbare Größe, und somit überhaupt, aufgelöst, damit aber auch das Problem der Verwandtschaft von Matthäus und Lukas in den über

---

1) Daß im allgemeinen eine und dieselbe Übersetzung von beiden benutzt worden ist, unterliegt keinem Zweifel.

Markus hinausliegenden Partien für unlösbar erklärt. Die Konsequenz dieser Entscheidung würde dann fordern, daß die hierher gehörigen Reden und Erzählungen (in größeren oder kleineren Perikopen) für sich zu behandeln wären.

Zurzeit aber ist noch nicht einmal die textkritische Vorfrage erledigt, bei welchem der beiden Evangelisten jene Partien in ursprünglicherer Gestalt vorliegen. Sucht man Rat bei den Kritikern, so findet man nur unsichere Urteile, beide Evangelisten hätten sich zahlreiche Änderungen und Eingriffe erlaubt; gewöhnlich wird dann noch hinzugefügt, im ganzen sei doch noch auf Lukas mehr Verlaß als auf Matthäus[1]. Einen Beweis für diese These, soweit ihre lockere Haltung einen solchen überhaupt zuläßt, sucht man vergebens, und bereits die nächstliegende Frage, nach welchen Gesichtspunkten und Prinzipien denn Matthäus und nach welchen Lukas die Quelle korrigiert hat, wird kaum von einem aufgeworfen. Es ist hier wie in bezug auf ein Dutzend anderer Hauptfragen der Evangelienkritik: man ergeht sich in den sublimen Fragen über den Sinn des „Reiches Gottes“, über „Menschensohn“, „Messianität“ etc., in „religionsgeschichtlichen“ Untersuchungen und in Echtheitsfragen aus „höheren“ Erwägungen (als wenn dem Kritiker die letzte Erkenntnis geschichtlicher Dinge aus einer geheimnisvollen Quelle zuflösse), aber die „niederen“ Probleme, bei deren Behandlung Kärrnerarbeit zu leisten und Staub zu schlucken ist, werden umgangen. Oder wo das nicht der Fall ist, da wird die Untersuchung doch immer nicht weit genug geführt, bricht vorzeitig ab und begnügt sich mit halber Arbeit. Hieraus entspringt die Misere, in der sich die Evangelienkritik zurzeit befindet und eigentlich immer befunden hat[2] — von einigen wenigen Kritikern und von dem gründlich behandelten Markusproblem abgesehen.

---

1) Eine Ausnahme bildet Wernle, der gezeigt hat, daß bei Matth. der Text, von einigen starken Eingriffen abgesehen, in zuverlässigerer Gestalt vorliegt. Er hat überhaupt ausgezeichnet über Q gearbeitet, aber summarisch.

2) Diese Misere zeigt sich vor allem bei denjenigen, die in bezug auf die neutestamentliche Kritik aus zweiter Hand zu schöpfen gezwungen sind oder sich selbst zu dieser bescheidenen Haltung verurteilt haben. Sie sind wie die schwankenden Rohre zwischen den extremsten und sich ausschließenden Hypothesen und finden alles, was ihnen hier zugetragen

Aber auch bei diesem Problem ist der „niederen" Kritik noch Wichtiges zu tun übrig gelassen, und über das Verhältnis von Q und Markus ist vollends wenig in den Büchern zu finden. „Die Frage nach dem literarischen Verhältnis zwischen Q und Markus muß jedenfalls aufgeworfen werden und bedarf einer eingehenden Prüfung, der sie wunderlicherweise, um einen gelinden Ausdruck zu gebrauchen, bisher niemals unterzogen ist" (Wellhausen, Einleitung in die drei ersten Evangelien S. 73). Letzteres ist nicht ganz richtig; mehrere Gelehrte haben sich mit der Frage befaßt. Allein Wellhausens Befremden ist trotzdem am Platze: wenn in der Evangelienkritik methodisch gearbeitet worden wäre und ein Arbeiter auf den Schultern des anderen stünde, müßte dieses Hauptproblem längst eingehend erörtert und unter Vorlegung des ganzen methodisch geordneten Materials zum Abschluß gebracht worden sein. Statt dessen steckt alles noch im Nebel der Unsicherheit, und bei dem Mangel zusammenhängender und eingehender Vorarbeiten erklärt es sich, daß Wellhausen eine Lösung des Problems vorlegen konnte, die den Vorzug hat, durch ihre Paradoxie die Fachmänner aus den luftigen Höhen ihrer kritischen Spekulationen zur angestrengten Arbeit ins Bergwerk zu rufen.

---

wird, „sehr erwägenswert". Heute hat ihnen Jesus überhaupt nicht gelebt, während er gestern ein pathologischer Schwärmer war, was eben aus seinen ausgezeichnet überlieferten Worten, wenn man sie nur richtig versteht, schlagend hervorgeht. Morgen ist er ein Essener gewesen, was ebenfalls aus seinen Worten zu erweisen ist; vorgestern aber war keines dieser Worte sein Eigentum; aber vielleicht noch am selben Tage war es auch richtig, daß er einer noch zu entdeckenden hellenistisch-gnostischen Geheimsekte angehörte, die mit Sakramenten und Symbolen ein rückständiges Unwesen, nein ein kulturförderliches Wesen trieb. Oder vielmehr er war ein anarchistischer Mönch wie Tolstoi, noch besser ein wirklicher Buddhist, aber mit sumerisch-babylonisch-persisch-ägyptisch-hellenischem Einschlag, oder noch besser er war der Heros eponymos des sanft revolutionären, gemäßigt radikalen vierten Standes in der Welthauptstadt. Augenscheinlich ist es, daß er alles das gewesen sein kann, und voraussichtlich Eines davon gewesen ist. Behält man alle diese Zügel hypothetisch in der Hand, so ist man vor dem Vorwurf, der Forschung nicht gefolgt zu sein, geschützt, und das ist auf alle Fälle wichtiger als die Sache selbst, auf die ja überhaupt soviel nicht ankommt, da man sich den „Historizismus" so wie so im 20. Jahrhundert abgewöhnen muß.

Ich beginne im folgenden damit, den relativ ursprünglichsten Text der Abschnitte, die dem Matthäus und Lukas ausschließlich gemeinsam sind, festzustellen und bei solcher Feststellung die Gesichtspunkte und Prinzipien zu ermitteln, nach welchen jeder der beiden Evangelisten gearbeitet, bzw. korrigiert hat. In bezug auf die Konstatierung des relativ ursprünglichsten Matthäus- und Lukastextes habe ich Blaß', Wellhausens und anderer Textfassungen neben den älteren durchgearbeitet. Ich habe mich aufs neue davon überzeugt, was ich schon bei meinen Studien über den Text der Apostelgeschichte gelernt hatte, daß der nicht zu verachtende Cod. D mit seinen partiellen Trabanten, sowie die Sonderlesarten anderer Zeugen (Chrysostomus!) von Blaß ungebührlich überschätzt werden. Aber auch Wellhausen geht in dieser Richtung m. E. noch zu weit. Ich vermag auch nicht anzuerkennen, daß der Lukastext auf den Matthäustext den Einfluß nachträglich gehabt hat, den Blaß annimmt, halte vielmehr ihm gegenüber viel stärker an dem Westcott-Hortschen Texte fest.

Bekanntlich steht es in bezug auf die uns beschäftigenden Matthäus- und Lukasperikopen so, daß ein sehr beträchtlicher Teil derselben fast wörtlich gleichlautend von beiden Evangelisten überliefert ist, ein anderer (sehr kleiner) Teil dagegen so große Abweichungen zeigt, daß man zweifeln muß, ob hier überhaupt eine direkte gemeinsame Quelle anzuerkennen ist (s. S. 1). Dazwischen liegt die große Menge der übrigen Perikopen, die mehr oder weniger zahlreiche und einschneidende Varianten aufweisen. Jene erste Gruppe gewährt den großen Vorteil, Schlüsse von höchster Wahrscheinlichkeit zu ermöglichen. Ich habe daher das Material in drei Teile geteilt und behandle zuerst die Perikopen, in denen die Verschiedenheiten zwischen Matthäus und Lukas verhältnismäßig sehr gering sind. Mit den Ergebnissen dieser Untersuchung werde ich dann an die Prüfung der zweiten Gruppe treten, in der sie häufiger sind. Nur anhangsweise werde ich die Perikopen behandeln, in denen die Verschiedenheit so groß ist, daß man ernstlich zweifeln muß, ob sie zu Q gehören. Es sind übrigens nur ein Spruch und zwei Erzählungen.

Erstes Capitel: Ausscheidung und textkritische Untersuchung der dem Matthäus und Lukas (über Markus hinaus) gemeinsamen Abschnitte (Q).

I.

Matth.	Luk.
Matth. 3, 7^b^: *Γεννήματα ἐχιδνῶν, τίς ὑπέδειξεν ὑμῖν φυγεῖν ἀπὸ τῆς μελλούσης ὀργῆς;* (8) *ποιήσατε οὖν καρπὸν ἄξιον τῆς μετανοίας·*	= Luk. 3, 7^b^. 8. 9. 17. *καρποὺς ἀξίους*
(9) *καὶ μὴ δόξητε λέγειν ἐν ἑαυτοῖς· πατέρα ἔχομεν τὸν Ἀβραάμ· λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι δύναται ὁ θεὸς ἐκ τῶν λίθων τούτων ἐγεῖραι τέκνα τῷ Ἀβραάμ.*	*μὴ ἄρξησθε ἐν ἑαυτοῖς* fehlte wahrscheinlich [*δυνατὸς*?]
(10) *ἤδη δὲ ἡ ἀξίνη πρὸς τὴν ῥίζαν τῶν δένδρων κεῖται· πᾶν οὖν δένδρον μὴ ποιοῦν καρπὸν καλὸν*[1] *ἐκκόπτεται καὶ εἰς πῦρ βάλλεται.* ...	*δὲ καὶ*
(12) *οὗ τὸ πτύον ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ, καὶ διακαθαριεῖ τὴν ἅλωνα αὐτοῦ καὶ συνάξει τὸν σῖτον αὐτοῦ εἰς τὴν ἀποθήκην, τὸ δὲ ἄχυρον κατακαύσει πυρὶ ἀσβέστῳ.*	*αὐτοῦ* (*τοῦ*) *διακαθᾶραι* *καὶ συναγαγεῖν* (?) *αὐτοῦ* prim. fehlte vielleicht, *αὐτοῦ* sec. sicher. *ἀποθήκην* (*αὐτοῦ*)

Der Vers 11 (= Luk. 3, 16) steht auch im Mark.; er hat dort und in Q wesentlich ähnlich gelautet; in Q lautete er:

---

1) Wellhausen streicht *καλόν*, weil es in Syr. Sin. fehlt und der Gegensatz „fruchtbar und unfruchtbar" sei. Allein Syr. Sin. allein ist ein zu schwacher Zeuge, auch Luk. bietet das Wort, und die bessere Logik entscheidet nicht. Zudem konnte *καλόν* nach *καρπόν* leicht ausfallen.

ἐγὼ μὲν ὑμᾶς βαπτίζω ἐν ὕδατι εἰς μετάνοιαν· ὁ δὲ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἰσχυρότερός μού ἐστιν, οὗ οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς τὰ ὑποδήματα βαστάσαι· αὐτὸς ὑμᾶς βαπτίσει ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί.

ὕδατι βαπτίζω ὑμᾶς (ohne ἐν und εἰς μετάν.), wie Mark.; die übrigen Varianten bei Luk. sind ebenso durch Einfluß des Mark.-Textes entstanden. ἁγίῳ ist sehr zweifelhaft.

Die wenigen Varianten erklären sich leicht; fast überall erscheint Lukas als der, welcher den ursprünglichen Text geändert hat. Er hat den Plural καρπούς an die Stelle des nicht ganz logischen Singulars gesetzt, das μὴ δόξητε durch das bei ihm fast formelhafte μὴ ἄρξησθε ersetzt[1], die Construction durch den Infinitiv (διακαθᾶραι) verbessert[2] und statt des gehaltvolleren Ausdrucks: „seinen Weizen in die Scheuer" den glatteren eingefügt: „den Weizen in die (seine) Scheuer". *Καί* ist von Lukas v. 10 zugefügt, um den Satzbau gelenker zu machen, wie zu Matth. 24, 28 und sonst. Auch die Voranstellung des ὕδατι (mit Weglassung des ἐν) ist eine Stilverbesserung. Wahrscheinlich ist auch die ursprüngliche, aber von ihm selbst eingesetzte LA bei Luk. δυνατός. Bei Matth. und Mark. wird es nie persönlich gebraucht, s. aber Luk. 1, 49; 14, 31; 24, 19 und viermal in den Act. — Geschrieben hat Luk. vielleicht: καὶ τὸν μὲν σῖτον συνάξει εἰς ἀποθήκην. *Εἰς μετάνοιαν* wird für Q nicht mit Sicherheit in Anspruch zu nehmen sein; aber es ist doch sehr wahrscheinlich, daß es dort gestanden hat, denn das Fehlen bei Luk. entscheidet nicht, da Luk. dem Markustext folgt und da μετάνοια außer in diesem Q-Stück bei Matth. nicht vorkommt, es also nicht wahrscheinlich ist, daß er es aus eigenem Antrieb eingesetzt hat. (Dagegen setzt Luk. μετάνοια an anderen Stellen willkürlich ein; hier aber konnte es um so leichter wegfallen, da es keine Antithese im folgenden hat). Der Schluß des Verses, wie er in

1) Doch ist das nicht ganz sicher. J. H. Moulton (A Grammar of N. T. Greek, 1906, p. 15) meint umgekehrt, daß ἄρξησθε ursprünglicher sei, weil es ein Semitismus sei (so auch Dalman und Wernle); allein es findet sich bei Luk. häufig auch dort, wo er von Q unabhängig ist, und scheint von ihm absichtlich (in Nachahmung) gebraucht worden zu sein.

2) Ob Luk. συναγαγεῖν oder mit Matth. συνάξει geschrieben hat, ist fraglich; die Zeugen halten sich die Wage. In Q stand jedenfalls συνάξει.

Q gelautet hat, kann mit Gewißheit nicht mehr hergestellt werden. Der Text bei Markus lautete ἐν πνεύματι ἁγίῳ, bei Matth. ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί, bei Luk. ἐν πνεύματι καὶ πυρί (beidemale in Syr. sin. umgestellt). Am wahrscheinlichsten ist ἐν πυρί, denn nur dieses wird durch die folgenden Sätze gedeckt, während das ἐν πνεύματι ἁγίῳ ohne jede Folge bleibt.

Matth. 6,21: ὅπου γάρ [ἐστιν] ὁ θησαυρός σου, ἐκεῖ [ἔσται] καὶ ἡ καρδία σου. (22) ὁ λύχνος τοῦ σώματός ἐστιν ὁ ὀφθαλμός. ἐὰν οὖν ᾖ ὁ ὀφθαλμός σου ἁπλοῦς, ὅλον τὸ σῶμά σου φωτεινὸν ἔσται· (23) ἐὰν δὲ ὁ ὀφθαλμός σου πονηρὸς ᾖ, ὅλον τὸ σῶμά σου σκοτεινὸν ἔσται. εἰ οὖν τὸ φῶς τὸ ἐν σοὶ σκότος ἐστίν, τὸ σκότος πόσον! (24) οὐδεὶς δύναται δυσὶ κυρίοις δουλεύειν· ἢ γὰρ τὸν ἕνα μισήσει καὶ τὸν ἕτερον ἀγαπήσει, ἢ ἑνὸς ἀνθέξεται καὶ τοῦ ἑτέρου καταφρονήσει· οὐ δύνασθε θεῷ δουλεύειν καὶ μαμωνᾷ. (25) διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν, μὴ μεριμνᾶτε τῇ ψυχῇ ὑμῶν τί φάγητε, μηδὲ τῷ σώματι ὑμῶν τί ἐνδύσησθε· οὐχὶ ἡ ψυχὴ πλεῖόν ἐστιν τῆς τροφῆς καὶ τὸ σῶμα τοῦ ἐνδύματος; (26) ἐμβλέψατε εἰς τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ, ὅτι οὐ σπείρουσιν οὐδὲ θηρίζουσιν οὐδὲ συνάγουσιν εἰς ἀποθήκας, καὶ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος τρέφει αὐτά· οὐχ ὑμεῖς μᾶλλον διαφέρετε αὐτῶν; (27) τίς δὲ ἐξ ὑμῶν μεριμνῶν δύναται προσθεῖναι ἐπὶ τὴν ἡλικίαν αὐτοῦ

= Luk. 12,34; 11,34.35; 16,13; 12, 22—31. Für σου beidemal ὑμῶν. Wahrscheinlich σου nach ὀφθαλμός primum.
ὅταν ὁ . . . ἁπλοῦς ᾖ
καὶ ὅλον
ἐστιν ἐπὰν
ὁ ὀφθαλμός σου om.
καὶ τὸ σῶμά σου (om. ὅλ.)
ἔσται om. σκόπει οὖν
μὴ τὸ φῶς τὸ σκότος
πόσον om. οὐδεὶς οἰκέτης

ὑμῶν om.
ὑμῶν om.
ἡ γὰρ ψυχὴ

κατανοήσατε τοὺς κόρακας
ohne τοῦ οὐρανοῦ οὔτε
οὔτε οἷς οὐκ
ἔστιν ταμεῖον οὐδὲ ἀποθήκη
καὶ ὁ θεὸς (om. ὑ. ὁ. οὐρ.)
αὐτούς· πόσῳ μᾶλλον
ὑμ. διαφ. τῶν πετεινῶν;

πῆχυν ἕνα; (28) καὶ περὶ ἐνδύματος τί μεριμνᾶτε; καταμάθετε τὰ κρίνα τοῦ ἀγροῦ πῶς αὐξάνουσιν· οὐ κοπιῶσιν οὐδὲ νήθουσιν·	ἕνα om. statt v. 28: εἰ οὖν οὐδὲ ἐλάχιστον δύνασθε, τί περὶ τῶν λοιπῶν μεριμνᾶτε; κατανοήσατε τὰ κρίνα, πῶς οὔτε νήθει οὔτε ὑφαίνει·
(29) λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι οὐδὲ Σολομὼν ἐν πάσῃ τῇ δόξῃ αὐτοῦ περιεβάλετο ὡς ἓν τούτων.	ὅτι om.
(30) εἰ δὲ τὸν χόρτον τοῦ ἀγροῦ σήμερον ὄντα καὶ αὔριον εἰς κλίβανον βαλλόμενον ὁ θεὸς οὕτως ἀμφιέννυσιν,	ἐν ἀγρῷ τὸν χόρτον ὄντα σήμερον
οὐ πολλῷ μᾶλλον ὑμᾶς, ὀλιγόπιστοι;	πόσῳ für οὐ πολλ.
(31) μὴ οὖν μεριμνήσητε λέγοντες· τί φάγωμεν; ἢ τί πίωμεν; ἢ τί περιβαλώμεθα;	καὶ ὑμεῖς μὴ ζητεῖτε τί φάγητε καὶ τί πίητε, καὶ μὴ μετεωρίζεσθε (für v. 31)
(32) πάντα γὰρ ταῦτα τὰ ἔθνη ἐπιζητοῦσιν·	ταῦτα γὰρ (πάντα) τ. ἔθνη τοῦ κόσμου
οἶδεν γὰρ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος ὅτι χρῄζετε τούτων ἁπάντων.	ὑμ. δὲ ὁ. πατ. οἶδεν (ohne ὁ οὐρ.) ἁπάντων om.
(33) ζητεῖτε δὲ πρῶτον τὴν βασιλείαν καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ,	πλὴν ζητ. τ. βασ. αὐτοῦ (ohne πρῶτον und κ. τ. δικαιοσ.)
καὶ ταῦτα πάντα προστεθήσεται ὑμῖν.	πάντα om.

Die Varianten bei Lukas, soweit sie stilistischer Art sind, erscheinen durchweg als secundäre LAA (stilistische Korrekturen). Das ist besonders deutlich bei dem *σκόπει* (*σκοπεῖν* fehlt in den Evangelien, steht aber mehrmals bei Paulus), ferner in den drei Fällen, in denen Luk. die rhetorische Frage als störend entfernt hat (diese Korrektur auch noch an späteren Stellen), weiter bei dem pedantischen Zusatz *οἰκέτης* (das Wort fehlt in den Evangelien, steht aber Act. 10, 7; Röm. 14, 4; I Pet. 2, 18), bei dem doppelten *κατανοήσατε* (dem Lukas geläufig) für *ἐμβλέψασθε εἰς* und das ungewöhnliche *καταμάθετε*, bei *πόσῳ* neben *μᾶλλον*, bei *πόσῳ* für *οὐ πολλῷ*, bei *καὶ* (Zusatz, wie so oft) in v. 22. 23, bei *οἷς οὐκ ἔστιν ταμ. οὐδὲ ἀποθήκη* (Stilverbesserung), bei der matten Nutzanwendung: *εἰ οὖν οὐδὲ ἐλάχιστον δύνασθε* (*τὸ ἐλάχιστον* ist im NT. dem Lukas ausschließlich eigentümlich; s. außer unserer Stelle 16, 10; 19, 17), *τί περὶ τῶν λοιπῶν μεριμνᾶτε;* — Auch das Fehlen von *ἕνα* bei *πῆχυν* ist wohl sekundär,

und ebenso der Satz *πῶς οὔτε νήθει οὔτε ὑφαίνει,* denn *αὐξάνουσι* erschien als unwesentlich und *ὑφαίνει* ist eine stilistische Verbesserung (gegen *κοπιῶσιν*). Die Kleidung hatte Lukas schon (zu Matth. v. 28) durch *τὰ λοιπὰ* ersetzt und dann (s. zu Matth. v. 31) ganz ausgelassen; augenscheinlich hat sie ihm mindere Sorge gemacht als dem Palästinenser. Ebendort hat er das mattere *μὴ μεριμνήσητε λέγοντες* durch das energische Verbot: *καὶ ὑμεῖς* [einer der wenigen Fälle, wo Lukas das Pronomen hat, während es bei Matthäus fehlt] *μὴ ζητεῖτε* ersetzt und so das *ζητεῖτε* (Matth. v. 33) vorbereitet (*ζητεῖν* ist überhaupt bei Lukas viel häufiger wie bei Matth.); *πλὴν* ist von ihm eingefügt (es findet sich bei Matth. 5mal, bei Luk. 15mal). Ganz singulär bei Luk. und im NT ist *μὴ μετεωρίζεσθε.* Eine sichere Erklärung dieses Worts (Philo, Sirach, Plutarch, Mediziner) an dieser Stelle gibt es nicht: Überhebt euch nicht? Trachtet nicht nach hohen Dingen? Gieret nicht? Laßt euch nicht (von Sorgen) hin und her werfen? Stand das Wort in Q, so ist es für den Bildungsgrad des Übersetzers nicht unwichtig; aber es ist viel wahrscheinlicher, daß Lukas es eingefügt hat statt des *τί περιβαλώμεθα.* In diesem Falle ist es ebenso allgemein zu nehmen, wie das oben von ihm eingesetzte: *τί περὶ τῶν λοιπῶν μεριμνᾶτε;* Dagegen ist der Text des Lukas, wie es scheint, zu bevorzugen, wo er profaner (minder biblisch und liturgisch) lautet, also bei *τοὺς κόρακας,* bei *ὁ θεός* (für *ὁ πατὴρ ὑμ. ὁ οὐρ.*), bei *τὰ κρίνα* (ohne *τοῦ ἀγροῦ*) und *ἐν ἀγρῷ τὸν χόρτον* (für *τ. χ. τ. ἀγροῦ*), bei dem Wegfall des *ὁ οὐράνιος* (neben *πατήρ*), bei dem Ausdruck *τ. ἔθνη τοῦ κόσμου* (ist in der Bibelsprache unnötig), bei dem Wegfall des *πρῶτον* und der Worte *τὴν δικαιοσύνην. Πρῶτον* fehlt übrigens bei einigen Zeugen im Matth., und *δικαιοσύνη* kommt in der evangelischen Verkündigung der Synoptiker ausschließlich bei Matth. vor. Vielleicht aber ist *τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ* (gegen *τοὺς κόρακας*) doch zu halten. In der Parabel vom Senfkorn (s. u.) und c. 9, 58 bietet auch Luk. diesen Ausdruck. Er kann ihn an unserer Stelle determiniert haben, weil nachher auch ein determinierter Begriff (*τὰ κρίνα*) folgt. Auch *τ. κόσμου* kann Zusatz des Luk. sein.

Luk. 6, 37. 38. 41. 42; 11, 9—13; 6, 31.

Matth. 7, 1: *Μὴ κρίνετε, ἵνα μὴ κριθῆτε.* (2) *ἐν ᾧ γὰρ* für *ἵνα* steht *καὶ οὐ* *ἐν ᾧ* bis

κρίματι κρίνετε κριθήσεσθε,	*κριθήσεσθε καὶ* fehlt, dafür
καὶ ἐν ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε με-	stehen ganz andere Ausführun-
τρηθήσεται ὑμῖν. (3) *τί δὲ*	gen. *ἐν* fehlt. *ἀντιμετρηθήσεται*
βλέπεις τὸ κάρφος τὸ ἐν τῷ	
ὀφθαλμῷ τοῦ ἀδελφοῦ σου,	
τὴν δὲ ἐν τῷ σῷ ὀφθαλμῷ	*τὴν δὲ δοκ. τὴν ἐν τ. ἰδίῳ*
δοκὸν οὐ κατανοεῖς; (4) *ἢ πῶς*	*ὀφθ.* *πῶς* (ohne *ἢ*) *δύνασαι*
ἐρεῖς τῷ ἀδελφῷ σου· ἄφες	*λέγειν* *ἀδελφέ, ἄφες*
ἐκβάλω τὸ κάρφος ἐκ τοῦ	*τὸ κάρφος τὸ ἐν τ. ὀφθ. σου*
ὀφθαλμοῦ σου, καὶ ἰδοὺ ἡ δοκὸς	*αὐτὸς τ. ἐν τ. ὀφθαλμῷ*
ἐν τῷ ὀφθαλμῷ σου; (5) *ὑπο-*	*σ. δοκὸν οὐ βλέπων;*
κριτά, ἔκβαλε πρῶτον ἐκ τοῦ	
ὀφθαλμοῦ σου τὴν δοκόν, καὶ	*τ. δοκόν ἐκ τ.*
τότε διαβλέψεις ἐκβαλεῖν τὸ	*ὀφθ. σου*
κάρφος ἐκ τοῦ ὀφθαλμοῦ τοῦ	*τ. κάρφος τὸ ἐν τ. ὀφθ. τ.*
ἀδελφοῦ σου... (7) *αἰτεῖτε, καὶ*	*ἀδελφ. σου ἐκβ.*
δοθήσεται ὑμῖν· ζητεῖτε, καὶ	
εὑρήσετε· κρούετε καὶ ἀνοι-	*ἀνοι-*
γήσεται ὑμῖν. (8) *πᾶς γὰρ ὁ*	*χθήσεται?*
αἰτῶν λαμβάνει, καὶ ὁ ζητῶν	
εὑρίσκει, καὶ τῷ κρούοντι ἀνοι-	
γήσεται. (9) *ἢ τίς ἐστιν ἐξ*	*τίνα δὲ ἐξ ὑμ. τ.*
ὑμῶν ἄνθρωπος, ὃν αἰτή-	*πατέρα αἰτήσει ὁ υἱὸς ἰχθύν,*
σει ὁ υἱὸς αὐτοῦ ἄρτον, μὴ	*μὴ ἀντὶ ἰχθύος ὄφιν αὐτῷ ἐπι-*
λίθον ἐπιδώσει αὐτῷ; (10) *ἢ*	*δώσει; ἢ καὶ αἰτήσει ᾠόν, μὴ*
καὶ ἰχθὺν αἰτήσει, μὴ ὄφιν	*ἐπιδώσει αὐτῷ σκορπίον;*
ἐπιδώσει αὐτῷ; (11) *εἰ οὖν*	
ὑμεῖς πονηροὶ ὄντες οἴδατε	*ὑπάρχοντες* für *ὄντες*
[*δόματα*] *ἀγαθὰ διδόναι τοῖς*	
τέκνοις ὑμῶν, πόσῳ μᾶλλον ὁ	*ὑμῶν* fehlt
πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρα-	*ὁ ἐξ οὐρανοῦ*
νοῖς δώσει ἀγαθὰ τοῖς αἰτοῦ-	*πνεῦμα ἅγιον* für *ἀγαθά*
σιν αὐτόν; (12) *πάντα οὖν ὅσα*	*καὶ*
ἐὰν θέλητε ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν	*καθὼς θέλετε*
οἱ ἄνθρωποι, οὕτως καὶ ὑμεῖς	*οὕτως καὶ ὑμεῖς* om.
ποιεῖτε αὐτοῖς· οὗτος γάρ ἐστιν	vielleicht *ὁμοίως* nach *αὐτοῖς.*
ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται.	*οὗτος* bis *προφῆται* fehlt.

Auch hier sieht man sofort, daß in stilistischen Dingen Q bei Matth. sicherer bewahrt ist; sehr deutlich ist das z. B. bei

ἵνα > καὶ οὐ, bei πάντα οὖν ὅσα ἐὰν > καὶ καθὼς und bei ὄντες > ὑπάρχοντες (ὑπάρχειν ist ein Lieblingswort des Luk.). Ἐν ᾧ γὰρ κρίματι κρίνετε κριθήσεσθε wird ursprünglich sein; der Parallelismus mit dem Folgenden wurde von Lukas zerstört, weil er Parallelsätze zu μὴ κρίνετε einschob (nämlich: καὶ μὴ καταδικάζετε, καὶ οὐ μὴ καταδικασθῆτε· ἀπολύετε, καὶ ἀπολυθήσεσθε· δίδοτε, καὶ δοθήσεται ὑμῖν· μέτρον καλὸν πεπιεσμένον σεσαλευμένον ὑπερεκχυννόμενον δώσουσιν εἰς τὸν κόλπον ὑμῶν, das stammt vielleicht aus einem vom Q des Matth. abweichenden Q). Ἀδελφέ ist sicher von Lukas eingeschoben; der Vokativ fehlt bei Matth. und Mark., dagegen ist er in den Act. sehr häufig; der Vocat. Sing. steht auch Act. 21, 20. Rätselhaft ist die lukanische Variante zu Matth. 7, 9. 10 (Ei und Skorpion für Brot und Stein und umgestellt). Der Text bei Matth. lautet natürlicher; Lukas ist vielleicht durch ein griechisches Sprichwort beeinflußt oder hatte eine andere Rec. von Q. Deutlich verbessert er den Text, wenn er statt ἄνθρωπος und ὁ υἱὸς αὐτοῦ Vater und Sohn einsetzt (der Text, den Wellhausen bevorzugt, ist schwerlich der richtige; τίς stammt aus Matth.). Ein schwerer sachlicher Eingriff ist bei Luk. πνεῦμα ἅγιον für ἀγαθά; seine Vorliebe für jenen Begriff ist bekannt.

Der Matthäustext ist nur an zwei Stellen zu beanstanden. Für ὁ πατὴρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ (s. Luk. 11, 16) hat er das ihm geläufige ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς eingesetzt und zur „goldenen Regel“ hat er seinen Interessen gemäß den Zusatz gemacht: „Das ist das Gesetz und die Propheten“.

Matth.	Luk.
Matth. 8, 19: καὶ προσελθὼν εἷς γραμματεὺς εἶπεν αὐτῷ· διδάσκαλε, ἀκολουθήσω σοι ὅπου ἐὰν ἀπέρχῃ.	Luk. 9, 57—60. προσελθ. εἷς γραμμ. om. εἶπέν τις πρὸς αὐτόν διδάσκαλε om.
(20) καὶ λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· αἱ ἀλώπεκες φωλεοὺς ἔχουσιν καὶ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατασκηνώσεις, ὁ δὲ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἔχει ποῦ τὴν κεφαλὴν κλίνῃ.	εἶπεν
(21) ἕτερος δὲ τῶν μαθητῶν εἶπεν αὐτῷ· κύριε, ἐπίτρεψόν μοι πρῶτον ἀπελθεῖν	εἶπεν δὲ πρὸς ἕτερον· ἀκολούθει μοι. ὁ δὲ εἶπεν· κύριε om. ἀπελθόντι(-τα) ohne καὶ

καὶ θάψαι τὸν πατέρα μου.	
(22) ὁ δὲ Ἰησοῦς λέγει αὐτῷ· ἀκολούθει μοι, καὶ ἄφες τοὺς νεκροὺς θάψαι τοὺς ἑαυτῶν νεκρούς.	εἶπεν δὲ αὐτῷ (ohne ὁ Ἰ.) ἀκολ. bis καὶ om. — add. σὺ δὲ ἀπελθὼν διάγγελλε τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ post νεκρούς.

Gewiß ist der Lukastext (zu Matth. v. 21. 22) klarer und insofern besser (Wellhausen), aber er ist schwerlich ursprünglich. Wie der Text bei Matth. lautet, forderte er einen denkenden Schriftsteller geradezu auf, die Perikope mit der Anrede Jesu ἀκολούθει μοι zu beginnen. Aber der εἷς γραμματεύς des Matth. ist zu streichen (er wird übrigens durch Matth. selbst [v. 21] als ein unbedachter Zusatz entlarvt; Blaß hat ihn sogar aus dem Text gestrichen, aber mit nicht ausreichenden Gründen), ferner τῶν μαθητῶν sowie die beiden feierlichen Anreden, nämlich v. 19 und 21, und das ὁ Ἰησοῦς in v. 22. Das Präsens hist. des Matth. ist beizubehalten; Luk. hat es fast stets geändert (und auch πρὸς c. Acc. für den einfachen Dativ, sowie das Partiz. für den Inf. bzw. für das Verb. fin. gehört zu seiner Manier). — Der Zusatz bei Lukas hat schwerlich in Q gestanden, denn 1. ist διαγγέλλειν im NT nur noch Act. 21, 26 bezeugt (dazu Röm. 9,17 im LXX-Zitat), 2. verlangte das ἀκολούθει μοι, welches von Luk. vorweggenommen war, einen Ersatz, der natürlich stärker lauten mußte als das einfache ἀκολουθεῖν.

Matth. 9, 37: τότε λέγει τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ· ὁ μὲν θερισμὸς πολύς, οἱ δὲ ἐργάται ὀλίγοι· (38) δεήθητε οὖν τοῦ κυρίου τοῦ θερισμοῦ ὅπως ἐκβάλῃ ἐργάτας εἰς τὸν θερισμὸν αὐτοῦ.	Luk. 10, 2. ἔλεγεν δὲ πρὸς αὐτούς … ἐργάτας ἐκβάλῃ

Die Einleitung lautete in Q einfach: λέγει αὐτοῖς oder τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ. — Matth. gibt das ursprüngliche ἐκβ. ἐργ. — τότε wird von Matth. öfters eingefügt.

Matth. 10, 10[b]: ἄξιος γὰρ ὁ ἐργάτης τῆς τροφῆς αὐτοῦ.	Luk. 10, 7[b]. τοῦ μισθοῦ

Nicht nur der Nahrung, sondern — meint Luk. — auch des Lohnes ist der Arbeiter wert; das Ursprüngliche steht bei Matth.

Aber bei der Kürze des Spruchs muß es fraglich bleiben, ob man ihn der Quelle überhaupt zuweisen darf.

Matth. 10, 15: ἀμὴν λέγω ὑμῖν· ἀνεκτότερον ἔσται γῇ Σοδόμων καὶ Γομόρρων ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως ἢ τῇ πόλει ἐκείνῃ.	Luk. 10, 12. ἀμὴν om. Σοδόμοις ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἀνεκτ. ἔσται

Die Wortstellung ist von Luk. geändert. — Die Worte ἐν τ. ἡμ. ἐκ. sind nach Wortlaut und Stellung bei Luk. nicht ganz sicher, aber doch nicht zu streichen, da sie den Worten des Matth. entsprechen, aber nicht eine Interpolation aus Matth. sind. Ob in Q ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως gestanden hat (so viermal bei Matth., fehlt in den anderen Evangelien) oder ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ (so, nämlich im Sinne des Gerichtstags, zweimal bei Luk., zweimal bei Matth., einmal bei Mark.), ist nicht zu entscheiden. Vielleicht stand in der Quelle einfach „an dem Tage". Über γῇ Σ. κ. Γ. oder einfach Σοδόμοις ist schwer zu entscheiden. Wahrscheinlicher ist ersteres, da γῆ = Land bei Luk. nie, in den Act. nur in der Stephanusrede vorkommt.

Matth. 10, 16[a]: ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω ὑμᾶς ὡς πρόβατα ἐν μέσῳ λύκων.	Luk. 10, 3. ὑπάγετε add. ante ἰδοὺ ἐγὼ om. ἄρνας

ὑπάγετε ist Zusatz des Luk., um v. 3 mit v. 2 zu verbinden. — ἐγὼ ist oft von Luk. gestrichen worden; ursprünglich ist πρόβατα (ἄρνας ist feiner). Übrigens gilt hier dasselbe wie zu Matth. 10, 10[b]. Die Zugehörigkeit zu Q bleibt fraglich.

Matth. 10, 26: οὐδὲν γάρ ἐστιν κεκαλυμμένον ὃ οὐκ ἀποκαλυφθήσεται, καὶ κρυπτὸν ὃ οὐ γνωσθήσεται.	Luk. 12, 2. δέ für γάρ συγκεκαλυμμένον

Luk. bevorzugt die Composita und setzt sie für die Simpl.

Matth. 11, 3: σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος, ἢ ἕτερον προσδοκῶμεν; (4) καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς· πορευθέντες	Luk. 7, 20. 22—28; 16, 16. ἄλλον ὁ Ἰησ. om.

ἀπαγγείλατε Ἰωάννῃ ἃ ἀκούετε καὶ βλέπετε·	εἴπατε? ἃ εἴδετε καὶ ἠκούσατε
(5) τυφλοὶ ἀναβλέπουσιν καὶ χωλοὶ περιπατοῦσιν,	καὶ om.
λεπροὶ καθαρίζονται καὶ κωφοὶ ἀκούουσιν, καὶ	καὶ om. καὶ om.
νεκροὶ ἐγείρονται καὶ πτωχοὶ	καὶ om.
εὐαγγελίζονται· (6) καὶ μακάριός ἐστιν ὃς ἂν μὴ σκανδαλισθῇ ἐν ἐμοί.	
(7) τούτων δὲ πορευομένων ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς λέγειν τοῖς ὄχλοις περὶ Ἰωάννου·	ἀπελθόντων δὲ τ. ἀγγέλων Ἰωάνν. ἤρξ. ὁ Ἰησ. om. πρὸς τ. ὄχλ.
τί ἐξήλθατε εἰς τὴν ἔρημον θεάσασθαι; κάλαμον ὑπὸ ἀνέμου σαλευόμενον; (8) ἀλλὰ τί ἐξήλθατε ἰδεῖν; ἄνθρωπον ἐν	
μαλακοῖς ἠμφιεσμένον; ἰδοὺ οἱ τὰ μαλακὰ φοροῦντες ἐν τοῖς οἴκοις τῶν βασιλέων.	ἱματίοις add. οἱ ἐν ἱματισμῷ ἐνδόξῳ καὶ τρυφῇ ὑπάρχοντες [διάγοντες?] ἐν τοῖς βασιλείοις εἰσίν.
(9) ἀλλὰ τί ἐξήλθατε; προφήτην ἰδεῖν;	ἰδεῖν; προφήτην;
ναὶ λέγω ὑμῖν, καὶ περισσότερον προφήτου. (10) οὗτός ἐστιν περὶ οὗ γέγραπται· ἰδοὺ ἐγὼ	ἐγώ om.
ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδόν σου ἔμπροσθέν σου. (11) ἀμὴν	ἀμήν om.
λέγω ὑμῖν, οὐκ ἐγήγερται ἐν γεννητοῖς γυναικῶν μείζων Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ·	μείζων ἐν γενν. γυν. Ἰωαν. (om. τ. βαπτ.) οὐδείς ἐστιν
ὁ δὲ μικρότερος ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν μείζων αὐτοῦ ἐστιν.	τοῦ θεοῦ
(12) ἀπὸ δὲ τῶν ἡμερῶν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ ἕως ἄρτι ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν βιάζεται, καὶ βιασταὶ ἁρπάζουσιν αὐτήν.	v. 12 und 13 sind umgestellt. v. 12 lautet: ἀπὸ τότε ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ εὐαγγελίζεται, καὶ πᾶς εἰς αὐτὴν βιάζεται.
(13) πάντες γὰρ οἱ προφῆται καὶ ὁ νόμος ἕως Ἰωάννου ἐπροφήτευσαν.	ὁ νόμος κ. οἱ προφ. μέχρι ἐπροφήτευσαν om.

Daß hier Luk. überall der sekundäre ist, bedarf in den

meisten Fällen keines Beweises (zur Streichung des *ἐγώ* s. zu Matth. 10, 16, des *ἀμήν* s. zu Matth. 10, 15); also wird Matth. auch in den neutralen Fällen zu bevorzugen sein (ausgenommen das zweimal stehende *ὁ Ἰησοῦς*). *Τὰ μαλακὰ φοροῦντες* war dem Luk. stilistisch unverständlich und anstößig; *τρυφή* ist ein Wort, welches sonst in den Evangelien fehlt, also wohl auf Rechnung des Luk. kommt. Das Präsens in v. 4 ist von Luk. in das korrektere Perfektum verwandelt. *Οὐκ ἐγήγερται* lautete ihm zu ungriechisch. Nur sein *τοῦ θεοῦ* für *τῶν οὐρανῶν* mag ursprünglich sein. Was Matth. [Q] in v. 12 und 13 bringt, war ihm so schwer verständlich wie uns. Daß Matth. ihm gegenüber die Vorlage an dem Hauptpunkt bewahrt hat — auch *ἕως ἄρτι* ist zu beachten —, ist gewiß, weil *εὐαγγελίζεσθαι* ein Lieblingswort des Lukas ist. Auch die paradoxe Stellung *οἱ προφῆται καὶ ὁ νόμος* ist ursprünglich; *πᾶς εἰς αὐτὴν βιάζεται* ist der Versuch einer Erklärung der Worte des Matth. (Q). Soll nun Luk., der überall hier gegen Matth. unrecht hat, bei der Voranstellung von v. 13 vor v. 12 und dem zu supplierenden „erstrecken sich bis" („das Gesetz und die Propheten bis Johannes") für „prophezeien bis" recht haben? Aber für ihn spricht, daß die Stellung der Sätze bei ihm natürlicher als bei Matth. ist. Entscheidet das?

Matth. 11, 16: *τίνι δὲ ὁ-*	Luk. 7,31—35; 10,13—15. 21. 22.
μοιώσω τὴν γενεὰν ταύτην;	*οὖν* (f. *δὲ*) *τοὺς ἀνθρώπους τ.*
ὁμοία ἐστὶν παιδίοις καθημέ-	*γενεᾶς ταύτης καὶ τίνι εἰσὶν*
νοις ἐν ταῖς ἀγοραῖς, ἃ προσ-	*ὅμοιοι; ὅμοιοί εἰσιν παιδ. τοῖς*
φωνοῦντα τοῖς ἑτέροις (17) *λέ-*	*ἐν ἀγορ. καθημ. καὶ προσφω-*
γουσιν· ηὐλήσαμεν ὑμῖν καὶ οὐκ	*νοῦσιν ἀλλήλοις λέγοντες·*
ὠρχήσασθε· ἐθρηνήσαμεν καὶ	
οὐκ ἐκόψασθε. (18) *ἦλθεν γὰρ*	*ἐκλαύσατε ἐλήλυθεν*
Ἰωάννης μήτε ἐσθίων μήτε πί-	*Ἰωανν.*[*ὁ βαπτίστης*]*μήτε ἔσθων*
νων, καὶ λέγουσιν· δαιμόνιον	*ἄρτον μήτε πίνων οἶνον λέ-*
ἔχει. (19) *ἦλθεν ὁ υἱὸς τοῦ ἀν-*	*γετε ἐλήλυθεν*
θρώπου ἐσθίων καὶ πίνων, καὶ	
λέγουσιν· ἰδοὺ ἄνθρωπος φά-	*λέγετε*
γος καὶ οἰνοπότης, τελωνῶν	*φίλ.*
φίλος καὶ ἁμαρτωλῶν. καὶ	*τελ.*
ἐδικαιώθη ἡ σοφία ἀπὸ τῶν	*πάντων τῶν*
[*ἔργων? τέκνων?*] *αὐτῆς.*	*τέκνων αὐτῆς.*

(21) *οὐαί σοι, Χοραζείν, οὐαί σοι, Βηθσαϊδάν· ὅτι εἰ ἐν Τύρῳ καὶ Σιδῶνι ἐγένοντο αἱ δυνάμεις αἱ γενόμεναι ἐν ὑμῖν, πάλαι ἂν ἐν σάκκῳ καὶ σποδῷ μετενόησαν.*	*ἐγενήθησαν* *καθήμενοι μετενόησαν*
(22) *πλὴν λέγω ὑμῖν, Τύρῳ καὶ Σιδῶνι ἀνεκτότερον ἔσται ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως ἢ ὑμῖν.*	*λέγω ὑμῖν* om. (*ἐν τῇ κρίσει*)
(23) *καὶ σύ, Καφαρναούμ, μὴ ἕως οὐρανοῦ ὑψωθήσῃ; ἕως ᾅδου καταβήσῃ*	*ἕως τοῦ* *καταβιβασθήσῃ*
(25) *ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν·*	*ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ ἠγαλλιάσατο τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ καὶ εἶπεν*
ἐξομολογοῦμαί σοι, πάτερ, κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς, ὅτι ἔκρυψας ταῦτα ἀπὸ σοφῶν καὶ συνετῶν, καὶ ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις· (26) *ναί, ὁ πατήρ, ὅτι οὕτως εὐδοκία ἐγένετο ἔμπροσθέν σου.*	*ἀπέκρυψας*
(27) *πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός μου, καὶ οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ, οὐδὲ τὸν πατέρα τις ἐπιγινώσκει εἰ μὴ ὁ υἱὸς καὶ ᾧ ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι.*	*γινώσκει, τίς ἐστιν ὁ υἱός* .. *καὶ τίς ἐστιν ὁ πατὴρ εἰ μὴ* (ohne *γινώσκει*)

Zu Matth. 11, 16: Die Einleitung ist, wie gewöhnlich, bei Luk. mehr oder weniger umgestaltet. Eine stilistische, aber pedantische Verbesserung ist die Einschiebung von *οἱ ἄνθρωποι*, aber *καὶ τίνι εἰσὶν ὅμοιοι* oder vielmehr *καὶ τίνι ἐστὶν ὁμοία* kann aus Q stammen. Der parall. membrorum ist in Q häufig; Matth. hat ihn aus Streben nach Kürze zerstört. Im folgenden aber ist die stilistische Verbesserung bei Luk. deutlich, trotz des *λέγοντες*. *Κλαίειν* ist von Luk. für *κόπτεσθαι* gesetzt; er liebt jenes Wort (11mal bei ihm, bei Matth. nur 2mal, darunter 1mal im LXX-Zitat). *Ἐλήλυθεν* (2mal) für *ἦλθεν* ist vom geschichtlichen Standpunkt des Luk. eine Verbesserung, aber das Herrnwort hat er damit als solches in Frage gestellt (s. Wellhausen z. d. St.). Die Zusätze *ἄρτον* und *οἶνον* sind als solche

deutlich (Pedanterie: in der Tat bedeutet Essen und Trinken Brot essen und Wein trinken); ebenso ist das *λέγετε* bei Luk. eine naheliegende Correktur gegenüber dem unbestimmten *λέγουσιν*. — *πάντων* ist im Text des Luk. nicht zu streichen; er hat eine Vorliebe für dieses Wort; aber in Q hat es ebendeshalb nicht gestanden. *Τέκνων* ist die allein verständliche LA, *ἔργων* ist eine sachlich unverständliche Variante, die übrigens nur in einen Teil der Matth.-Überlieferung gedrungen ist. Ein gedankenloser Schreiber sah sich wohl durch *ἐδικαιώθη* auf *ἔργα* geführt. — *ἐγενήθησαν* ist ebenso wie die Hinzufügung von *καθήμενοι* sprachliche Verbesserung (ebenso das *τοῦ* vor *οὐρανοῦ*). — In Ezech. 31, 16. 17 stehen beide Formen (*κατέβησαν* und *κατεβίβαζον*); Luk. bevorzugte die letztere, vielleicht des Gleichklangs mit *ὑψωθήσῃ* wegen. — Die Sätze c. 11, 25—27 (Luk. 10, 21. 22) habe ich im Text so gegeben, wie man nach den Evangelienhandschriften urteilen muß. Allein aus den hier besonders zahlreichen und alten Zitaten darf man mit großer Wahrscheinlichkeit schließen, daß an diesem Spruch um seines eminenten Inhalts willen schon sehr frühe stark korrigiert worden ist (s. den Exkurs am Schluß des Buchs) und daß (1) bei Matth. u. Luk. ursprünglich *μου* nach *πατρός* gefehlt hat, (2) daß die ursprüngliche LA bei Luk. lautete *ἔγνω* (nicht *γινώσκει*)[1], (3) daß die Worte *τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ, οὐδέ* (und *τις ἐπιγινώσκει*) vielleicht bei Matth. (die synonymen Worte sicher bei Luk.) ursprünglich gefehlt haben. — *Ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ* ist ein spezifisch lukanischer Ausdruck (er steht bei ihm 6mal, bei Matth. nie); umgekehrt ist *ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ* nur bei Matth. (noch 2mal) nachweisbar und stammt wohl aus Q. — *ἠγαλλιάσατο τῷ πνεύματι τ. ἁγ.* ist lukanisch; für *τ. πν. τ. ἁγ.* braucht das nicht erwiesen zu werden; *ἀγαλλιᾶν* findet sich bei ihm 4mal (Evv. u. Act.), *ἀγαλλίασις* 3mal, fehlt bei Mark.; bei Matth. findet sich *ἀγαλλιᾶν* 1mal in der formelhaften Verbindung: *χαίρετε καὶ ἀγαλλιᾶσθε*. — *ἀπέκρυψας* hat Luk. für *ἔκρυψας* ge-

1) *Ἔγνω* findet sich z. B. in den Citaten bei Justin, Apol. 1, 63 (bis); Iren. I, 20, 3 (Markosier); Tertull., adv. Marc. II, 27; Euseb., Demonstr. V, 1; Euseb., Eclog. I, 12; Euseb., h. e. I, 2, 2; Euseb., eccl. theol. I, 12; Dial. de recta fide I, p. 44 ed. van de Sande; Clem., Homil. 17, 4; 18, 4. 11. 13. 20.

schrieben, weil er die Composita liebt (s. o. zu Matth. 10, 26). Vielleicht hat bereits Matth. den sehr wichtigen Aorist ἔγνω in das Präsens (als handle es sich um eine zeitlose Erkenntnis) verwandelt, und dieses Präsens ist dann auch in den Text des Luk. aufgenommen worden. Schwerlich ist ἐπιγινώσκειν ursprünglicher als γινώσκειν. Wenn Luk. für τὸν πατέρα geschrieben hat: τίς ὁ πατήρ, so vgl. man Luk. 5, 21; 7, 49; 8, 25; 9, 9.

Der Matth.-Text ist also, von jenem Präsens abgesehen, der authentischere. Außer der Streichung in v. 16 darf man höchstens in dem feierlichen λέγω ὑμῖν, in der Einleitung zu v. 25 [Zusatz von ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς] und in der ἡμέρα κρίσεως Änderungen bei ihm annehmen. Statt des letzteren Ausdrucks hat vielleicht ἐν τῇ κρίσει gestanden (s. Matth. 12, 41. 42).

Matth. 12, 27: *καὶ εἰ ἐγὼ ἐν Βεελζεβοὺλ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια, οἱ υἱοὶ ὑμῶν ἐν τίνι ἐκβάλλουσιν; διὰ τοῦτο· αὐτοὶ*	Luk. 11, 19. 20. 23; 12, 10. *εἰ δὲ*
κριταὶ ἔσονται ὑμῶν.	*ὑμ. κρ. ἐσ.*
(28) *εἰ δὲ ἐν πνεύματι θεοῦ ἐγὼ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια, ἄρα ἔφθασεν ἐφ᾽ ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ* .... (30) *ὁ μὴ ὢν μετ᾽ ἐμοῦ κατ᾽ ἐμοῦ ἐστιν, καὶ ὁ μὴ συνάγων μετ᾽ ἐμοῦ σκορπίζει* ...	*πνεύματι* (f. *δακτύλῳ*) *ἐγὼ* om.
(32) *καὶ ὃς ἐὰν εἴπῃ λόγον κατὰ τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου, ἀφεθήσεται αὐτῷ·*	*καὶ πᾶς ὃς ἐρεῖ εἰς* (f. *κατά*)
ὃς δ᾽ ἂν εἴπῃ κατὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου, οὐκ ἀφεθήσεται αὐτῷ	*τῷ δὲ εἰς τ. ἁγ. πν. βλασφημήσαντι*
οὔτε ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι[1].	*οὔτε* bis *μέλλοντι* om.

1) Die Beelzebul-Perikope stand sowohl in Q als bei Mark., aber sicher läßt sich für Q nur der Text, der oben abgedruckt ist, ermitteln, dazu aus der Einleitung δαιμονιζόμενος, κωφός, λαλεῖν, οἱ ὄχλοι (vielleicht auch ἐξίσταντο) und Matth. v. 25 (Luk. v. 17) ἐρημοῦται.

ἐγὼ ist von Luk. ausgelassen (wie zu Matth. 10, 16; 11, 10 und sonst) und die geläufige Wortstellung hergestellt. Die luk. LA *δακτύλῳ* scheint auf den ersten Blick die ursprünglichere, ist es aber schwerlich. Luk. setzte trotz seiner Vorliebe für das *πνεῦμα* den biblischen Ausdruck (Exod. 8, 19; 31, 18; Deut. 9, 10; Ps. 8, 4) ein; gewissen Anthropomorphismen, die biblisch begründet sind, ist er nicht abhold, s. c. 1, 51 *βραχίων θεοῦ*, 1, 66 *χεὶρ κυρίου*, 1, 73: *ὅρκος τ. θεοῦ*. Der Schluß von v. 32 (der Vers bei Luk. stilistisch korrigiert) kann feierlicher Zusatz des Matth. sein.

Matth.	Luk.
Matth. 12, 38: *τότε ἀπεκρίθησαν αὐτῷ τινες τῶν γραμματέων καὶ Φαρισαίων λέγοντες· διδάσκαλε, θέλομεν ἀπὸ σοῦ σημεῖον ἰδεῖν·*	Luk. 11, 16. 29. 30. 32. 31. *ἕτεροι δὲ πειράζοντες σημεῖον ἐξ οὐρανοῦ ἐζήτουν παρ' αὐτοῦ*
(39) *ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτοῖς· γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλὶς σημεῖον ἐπιζητεῖ, καὶ σημεῖον οὐ δοθήσεται αὐτῇ εἰ μὴ τὸ σημεῖον*	*ἤρξατο λέγειν ἡ γενεὰ αὕτη γενεὰ πονηρά ἐστιν· σημεῖον ζητεῖ*
Ἰωνᾶ τοῦ προφήτου .... (41) *ἄνδρες Νινευεῖται ἀναστήσονται ἐν τῇ κρίσει μετὰ τῆς γενεᾶς ταύτης καὶ κατακρινοῦσιν αὐτήν, ὅτι μετενόησαν εἰς τὸ κήρυγμα Ἰωνᾶ, καὶ ἰδοὺ πλεῖον Ἰωνᾶ ὧδε.*	om. *τοῦ προφήτου* add. *καθὼς γὰρ ἐγένετο Ἰωνᾶς τοῖς Νινευείταις σημεῖον, οὕτως ἔσται καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου τῇ γενεᾷ ταύτῃ.*
(42) *βασίλισσα νότου ἐγερθήσεται ἐν τῇ κρίσει μετὰ τῆς γενεᾶς ταύτης καὶ κατακρινεῖ αὐτήν, ὅτι ἦλθεν ἐκ τῶν περάτων τῆς γῆς ἀκοῦσαι τὴν σοφίαν Σολομῶνος, καὶ ἰδοὺ πλεῖον Σολομῶνος ὧδε.*	*τῶν ἀνδρῶν τ. γεν. ταύτ.* *αὐτούς*

Die Verse 41. 42 sind bei Luk. umgestellt oder v. 41 hat vielmehr gefehlt (s. u.).

Die Einleitung ist bei beiden umgestaltet. Die Schriftgelehrten und Pharisäer und die Anrede *διδάσκαλε* sind dem Matth. eigentümlich; die Einleitung wird etwa gelautet haben:

(sie sprachen): *θέλομεν ἀπὸ σοῦ σημεῖον ἰδεῖν.* Die stilistische Verbesserung bei Luk. ist deutlich; ebenso ist *ἡ γενεὰ κτλ.* eine stilistische Verbesserung. *μοιχαλίς* hat Luk. als vulgär auch sonst vermieden. Auch hier setzt er ausnahmsweise (doch s. zu Matth. 11, 27) das Simplex *ζητεῖ* für das Kompositum, weil er die besondre Bedeutung des Kompositums noch würdigt. — *τοῦ προφήτου* ist wohl feierlicher Zusatz des Matth. — *τῶν ἀνδρῶν* ist von Luk. eingesetzt wie zu Matth. 11, 16.

Die Worte *καθὼς γὰρ* bis *τῇ γενεᾷ ταύτῃ* bei Luk. sind ursprünglich (doch setze *ὥσπερ* für *καθώς*); Matth. hat sie v. 40 durch einen Satz ersetzt bzw. erklärt (Höllenfahrt Christi), den Luk. nicht getilgt hätte, wenn er ihn gelesen hätte: *ὥσπερ γὰρ ἦν Ἰωνᾶς ἐν τῇ κοιλίᾳ τοῦ κήτους τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας, οὕτως ἔσται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας.* In Q bestand das *σημεῖον* für die Nineviten einfach in der Predigt des Jonas (gegen Wellhausen), daß nämlich überhaupt ein Prophet zu ihnen gekommen ist. Die Umstellung der beiden Verse bei Luk. kann nur auf einem alten Versehen beruhen, wenn nicht mit D und Blaß der v. 41 des Matth. (= Luk. 32) als Interpolation im Lukastext zu tilgen ist. Das ist um so wahrscheinlicher, als hier *τῆς γενεᾶς ταύτης* nicht in *τῶν ἀνδρῶν τῆς γενεᾶς ταύτης* verändert ist. In Q aber wird er gewiß gestanden haben. Das *ἀποκριθείς* in v. 39 ist Stil des Matth.

Matth. 12, 43: *ὅταν δὲ τὸ ἀκάθαρτον πνεῦμα ἐξέλθῃ ἀπὸ τοῦ ἀνθρώπου, διέρχεται δι' ἀνύδρων τόπων ζητοῦν ἀνάπαυσιν, καὶ οὐχ εὑρίσκει.*	Luk. 11, 24—26. *δέ* om. *μὴ εὑρίσκον λέγει*
(44) *τότε λέγει· εἰς τὸν οἶκόν μου ἐπιστρέψω ὅθεν ἐξῆλθον· καὶ ἐλθὸν εὑρίσκει σχολάζοντα*	*ὑποστρ. εἰς τ. οἶ. μ.* *σχολάζοντα*
[*καὶ*] *σεσαρωμένον καὶ κεκοσμημένον.*	[*καὶ*] om.
(45) *τότε πορεύεται καὶ παραλαμβάνει μεθ' ἑαυτοῦ*	*μεθ' ἑαυτοῦ* om.
ἑπτὰ πνεύματα πονηρότερα ἑαυτοῦ	*ἕτερα πνεύμ. ἑαυτοῦ ἑπτά*
καὶ εἰσελθόντα κατοικεῖ ἐκεῖ, καὶ γίνεται τὰ ἔσχατα	

τοῦ ἀνθρώπου χείρονα τῶν πρώτων.

Sowohl *μή* als *εὕρισκον* ist stilistische Verbesserung, ebenso die Wortstellung in 44ᵃ und *ὑποστρέψω* für *ἐπιστρέψω* (*ὑποστρέφειν* findet sich bei Luk. [Ev. u. Act.] 33mal, bei Matth. und Mark. niemals). Die Weglassung von *σχολάζοντα* begreift man, nicht aber die Hinzufügung; dasselbe gilt von *μεθ' ἑαυτοῦ*. *Ἕτερος* findet sich bei Mark. niemals, bei Matth. 9mal, bei Luk. (im Ev.) 33mal; also wird es auch hier Zusatz sein. *Τότε* primum gehört vielleicht dem Matth. an.

Matth. 13, 16: *ὑμῶν δὲ μακάριοι οἱ ὀφθαλμοὶ ὅτι βλέπουσιν, καὶ τὰ ὦτα [ὑμῶν] ὅτι ἀκούουσιν.* (17) *ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν, ὅτι πολλοὶ προφῆται καὶ δίκαιοι ἐπεθύμησαν ἰδεῖν ἃ βλέπετε καὶ οὐκ εἶδαν, καὶ ἀκοῦσαι ἃ ἀκούετε, καὶ οὐκ ἤκουσαν.*

Luk. 10, 23. 24. *ὑμῶν δὲ* om. *οἱ βλέποντες ἃ βλέπετε καὶ τὰ* bis *ἀκούουσιν* om. *ἀμὴν* om. *λέγω γὰρ* [*καὶ βασιλεῖς*] für *καὶ δίκαιοι ἠθέλησαν ὑμεῖς βλέπ.* [*καὶ ἀκ.* bis *ἤκουσαν* om.]

Im Anfang bringt Luk. eine Verbesserung des Stils und eine pedantische Klärung des Gedankens. Die letzten 7 Worte des Matth. hat Blaß mit Recht bei Luk. nach einigen Zeugen gestrichen. Das „Hören“ fehlte schon v. 16, und wenn v. 17 der Schlußsatz lukanisch wäre, müßte es *ὑμεῖς ἀκούετε* heißen (s. den Lukastext unmittelbar vorher). Augenscheinlich wollte Luk. nicht gesagt wissen, daß die Propheten es nicht gehört hätten; nur gesehen haben sie es nicht. Die Hervorhebung des *ὑμεῖς* bei Luk. ist auffallend, da er sonst die pleonastischen Personalpronomina in Q vielmehr streicht; aber hier hatte er im Anfang das *ὑμῶν* gestrichen, und dort, wo er es bringt, ist das *ὑμεῖς* nicht pleonastisch. — *ἀμήν* kann der Quelle angehören, kann aber auch von Matth. eingeschoben sein. *Καὶ βασιλεῖς* wird trotz der unsicheren Bezeugung bei Luk. beizubehalten sein, da sich die spätere Hinzufügung nicht leicht erklärt, während der Wegfall verständlich ist. Stand es aber in Luk., so stand es auch in Q, und *δίκαιοι* bei Matth. ist Korrektur des Matth., der für *δικαιοσύνη* eine besondere Vorliebe hat. *Ἠθέλησαν* für *ἐπεθύμησαν* ist deutliche Stilverbesserung (*ἐπιθυμεῖν* kommt

sonst bei Matth. nur noch 1 mal vor). In Q wird der Spruch wesentlich wie bei Matth. gelautet haben mit Ausnahme des *δίκαιοι* (und vielleicht des *ἀμήν*). Man beachte auch den Parallelismus bei Matth.

Matth. 13, 33: *ἄλλην παραβολὴν ἐλάλησεν αὐτοῖς· ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ζύμῃ, ἣν λαβοῦσα γυνὴ ἐνέκρυψεν εἰς ἀλεύρου σάτα τρία, ἕως οὗ ἐζυμώθη ὅλον.*

Luk. 13, 20. 21. *καὶ πάλιν εἶπεν· τίνι ὁμοιώσω τ. βασ. τ. θεοῦ; ὁμοία ἐστὶν ζύμῃ*

Hier ist, von der Einleitung abgesehen, alles identisch. Die lukanische Einleitung scheint bevorzugenswert, da Lukas sonst rhetorische Fragen gern umwandelt.

Mit Recht machen die Exegeten darauf aufmerksam, daß höchst wahrscheinlich auch die bei Matth. (13, 31. 32) und Luk. (13, 18. 19) sich neben der Sauerteig-Parabel findende Parabel vom Senfkorn zu Q gerechnet werden muß, obgleich sie sich auch bei Mark. (4, 30—32) findet. Beweis: (1) Die beiden Parabeln gehören enge zusammen, und es ist an sich unwahrscheinlich, daß die eine von ihnen isoliert überliefert worden ist, (2) sie stehen bei Matth. und Luk. zusammen, (3) sie haben bei ihnen eine von Mark. abweichende Form, (4) diese Form ist der des Sauerteig-Gleichnisses verwandt.

Mark.	Matth.	Luk.
καὶ ἔλεγεν· πῶς ὁμοιώσωμεν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ἢ ἐν τίνι αὐτὴν παραβολῇ θῶμεν; ὡς κόκκῳ σινάπεως, ὃς ὅταν σπαρῇ ἐπὶ τῆς γῆς, μικρότερον ὂν πάντων τῶν σπερμάτων τῶν ἐπὶ τῆς γῆς, καὶ ὅταν σπαρῇ, ἀναβαίνει καὶ γίνεται μεῖζον πάντων τῶν λα-	*ἄλλην παραβολὴν παρέθηκεν αὐτοῖς λέγων· ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν κόκκῳ σινάπεως, ὃν λαβὼν ἄνθρωπος ἔσπειρεν ἐν τῷ ἀγρῷ αὐτοῦ· ὃ μικρότερον μέν ἐστιν πάντων τῶν σπερμάτων, ὅταν δὲ αὐξηθῇ μεῖζον τῶν λαχάνων*	*ἔλεγεν οὖν· τίνι ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, καὶ τίνι ὁμοιώσω αὐτήν; ὁμοία ἐστὶν κόκκῳ σινάπεως, ὃν λαβὼν ἄνθρωπος ἔβαλεν εἰς κῆπον ἑαυτοῦ, καὶ ηὔξησεν καὶ ἐγένετο εἰς δένδρον, καὶ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατεσκήνωσεν ἐν*

χάνων, καὶ ποιεῖ κλάδους μεγάλους, ὥστε δύνασθαι ὑπὸ τὴν σκιὰν αὐτοῦ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατασκηνοῦν.	ἐστὶν καὶ γίνεται δένδρον, ὥστε ἐλθεῖν τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ καὶ κατασκηνοῦν ἐν τοῖς κλάδοις αὐτοῦ.	τοῖς κλάδοις αὐτοῦ.

Der Text in Q wird demnach etwa gelautet haben: ἔλεγεν· ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ κόκκῳ σινάπεως, ὃν λαβὼν ἄνθρωπος ἔσπειρεν (schwerlich ἔβαλεν) ἐν τῷ ἀγρῷ αὐτοῦ, καὶ ηὔξησεν καὶ γίνεται (εἰς) δένδρον καὶ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατασκηνοῖ ἐν τοῖς κλάδοις αὐτοῦ. Daß auch die Einleitung bei Luk. ursprünglich ist (τίνι ὁμοία bis αὐτήν) ist mir wahrscheinlich; Matth. verkürzt. Bemerkenswert ist, daß sich Luk. hier nicht von Markus abhängig zeigt (anders Matth.) und auch eine einfachere Konstruktion befolgt als dieser, weil er sich enge an die Quelle angeschlossen hat. Dagegen ist der κῆπος des Luk. schwerlich ursprünglich (Matth.: ἀγρός — Mark.: γῆ), und auch das Praes. hist. des Matth. wird beizubehalten sein. Der Ausdruck τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ in Verbindung mit κατασκηνοῦν findet sich auch noch Matth. 8, 20 = Luk. 9, 58, τὰ πετεινὰ τ. οὐρανοῦ auch noch Matth. 6, 26 (Luk. bietet hier οἱ κόρακες). Der κόκκος σινάπεως steht auch Matth. 17, 20 = Luk. 17, 6; desgleichen finden sich αὐξάνειν, σπείρειν und das pleonastische λαβών sonst noch in Q.

Matth. 15, 14: τυφλὸς δὲ τυφλὸν ἐὰν ὁδηγῇ, ἀμφότεροι εἰς βόθυνον πεσοῦνται.	Luk. 6, 39. μήτι δύναται τυφλὸς τυφλὸν ὁδηγεῖν; οὐχὶ ἀμφότεροι εἰς βόθυνον ἐμπεσοῦνται;

Nur die Form ist verschieden; sie ist bei Luk. lebendiger, aber ob deshalb ursprünglich? Ἐάν ist in Q sehr häufig, und Luk. hat es sehr oft ersetzt. Das Simpl. πεσοῦνται hat Luk. durch das Kompos. ersetzt, wie öfters.

Matth. 18, 7: ἀνάγκη ἐλθεῖν τὰ σκάνδαλα, πλὴν οὐαὶ τῷ ἀνθρώπῳ δι' οὗ τὸ σκάνδαλον ἔρχεται.	Luk. 17, 1. ἀνένδεκτόν ἐστιν τοῦ τὰ σκ. μὴ ἐλθ. [οὐαὶ δὲ] τῷ ἀνθρώπῳ om. τὸ σκάνδαλον om.

Die erste Hälfte des Spruchs ist sicher bei Matth. ursprüng-

licher (ἀνάγκη findet sich nur hier bei ihm, während es bei Luk. ein paarmal steht). Auch die zweite Hälfte ist um des Parallelismus willen in der Form des Matth. zu bevorzugen. Ob Luk. πλὴν οὐαί oder οὐαὶ δέ geschrieben, ist unsicher.

Matth. 23, 12: ὅστις δὲ	Luk. 14, 11. πᾶς ὁ
ὑψώσει ἑαυτὸν ταπεινωθήσε-	ὑψῶν
ται, καὶ ὅστις ταπεινώσει ἑαυ-	ὁ ταπεινῶν
τὸν ὑψωθήσεται.	

Umwandlungen des Verb. fin. ins Partic. sind bei Luk. häufig, ebenso πᾶς für ὅς und ὅστις.

Matth. 23, 37: Ἱερουσαλὴμ	Luk. 13, 34. 35.
Ἱερουσαλήμ, ἡ ἀποκτείνουσα	
τοὺς προφήτας καὶ λιθοβολοῦ-	
σα τοὺς ἀπεσταλμένους πρὸς	
αὐτήν, ποσάκις ἠθέλησα ἐπι-	ἐπι-
συναγαγεῖν τὰ τέκνα σου, ὃν	συνάξαι
τρόπον ὄρνις ἐπισυνάγει τὰ	ἐπισυνάγει om.
νοσσία [αὐτῆς] ὑπὸ τὰς πτέρυ-	τὴν ἑαυτῆς νοσσιὰν
γας, καὶ οὐκ ἠθελήσατε. (38)	
ἰδοὺ ἀφίεται ὑμῖν ὁ οἶκος ὑμῶν	
ἔρημος. (39) λέγω γὰρ ὑμῖν, οὐ	ἔρημος om. γὰρ om. [δὲ?]
μή με ἴδητε ἀπ' ἄρτι ἕως ἂν	ἴδητέ με ἀπ' ἄρτι om. ἕως
εἴπητε· εὐλογημένος ὁ ἐρχό-	[ἂν ἥξῃ ὅτε]
μενος ἐν ὀνόματι κυρίου.	

Die meisten Varianten sind hier unbedeutend; doch erscheint auch hier der Matthäustext als der ältere. Sehr eigentümlich und dem Stil des Luk. wenig angemessen ist die LA ἕως ἂν ἥξῃ (oder ἕως ἥξει) ὅτε. Wenn die Vermutung Wellhausens haltbar wäre, daß ὅτε das aramäische Relativum wiedergiebt („is cui") und daß das wahre Subjekt der Messias ist, müßte man die LA für die ursprünglichste halten; allein der Gedanke: „ihr werdet mich nicht sehen, bis das der kommt, zu dem ihr sprecht: Gesegnet sei der Kommende usw.", ist von unglaubhafter Umständlichkeit. — Zu ἄρτι ist zu bemerken, daß es sich in den Evv. nur bei Matth. und Joh. findet (ἀπ' ἄρτι noch Matth. 26, 29; 26, 64 und 3mal bei Johannes). Luk. hat diesen vulgären und zudem noch pleonastischen Ausdruck gestrichen; an der

Parallelstelle zu Matth. 26, 29 sagt er ἀπὸ τοῦ νῦν (so noch 4mal im Ev. und 1mal in den Act.). — Zu ἀφίεται ἔρημος bemerkt Wellhausen: „Die Stadt wird nicht etwa erst verwüstet werden, sondern sie ist bereits verwüstet und soll in Trümmern liegen bleiben ... Die neueren Exegeten machen die Augen zu und denken an dies und das.“ Dazu zu Luk. 13, 34. 35: „Sehr bemerkenswert ist die Auslassung von ἔρημος.“ Warum ἀφίεται ἔρημος nicht prophetisches Futurum sein soll, ist nicht einzusehen, und daß Luk. ἔρημος (welches übrigens auch bei Matth. nicht ganz gesichert ist) gestrichen hat, weil sich Jerusalem wieder aus den Trümmern erhob, ist mir fraglich. Der Spruch bei Matth. ist nur eine Wiedergabe der Weissagung des Jeremias (22, 5): εἰς ἐρήμωσιν ἔσται ὁ οἶκος οὗτος. Aber die Wiedergabe lautete nicht ganz logisch — denn die Zerstörung muß suppliert werden — und auch nicht gut griechisch: ἀφίεται ὑμῖν ὁ οἶκος ὑμῶν ἔρημος. Diese Fassung verbesserte Luk. durch die Streichung des ἔρημος. Matth. sagte: „Euer Tempel wird zu eurem Unheil im Zustande der Verödung belassen werden“; Luk. korrigierte: „Euer Tempel wird zu eurem Unheil preisgegeben (verlassen) werden.“ Das Pass. ἀφίεσθαι hat nun den Sinn wie Matth. 24, 40 f. (Luk. 17, 34 f.), wo es im Gegensatz zu παραλαμβάνεσθαι steht. — Ob der Spruch von Jesus selbst stammt oder ein von ihm gebrauchtes (oder ihm in den Mund gelegtes) Zitat ist, darüber s. u.

Matth.	Luk.
Matth. 24, 43: Ἐκεῖνο δὲ γινώσκετε, ὅτι εἰ ᾔδει ὁ οἰκοδεσπότης ποίᾳ φυλακῇ ὁ κλέπτης ἔρχεται, ἐγρηγόρησεν ἂν καὶ οὐκ ἂν εἴασεν διορυχθῆναι τὴν οἰκίαν αὐτοῦ. (44) διὰ τοῦτο καὶ ὑμεῖς γίνεσθε ἕτοιμοι, ὅτι ᾗ οὐ δοκεῖτε ὥρᾳ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἔρχεται. (45) τίς ἄρα ἐστὶν ὁ πιστὸς δοῦλος καὶ φρόνιμος, ὃν κατέστησεν ὁ κύριος ἐπὶ τῆς οἰκετείας αὐτοῦ τοῦ δοῦναι αὐτοῖς τὴν τροφὴν ἐν καιρῷ;	Luk. 12, 39. 40. 42—46. τοῦτο (f. ἐκεῖνο) ὥρᾳ (f. φυλακῇ) ἐγρηγόρησεν ἂν καὶ om. οὐκ ἂν ἀφῆκεν τὸν οἶκον διὰ τοῦτο om. ὥρᾳ οὐ δοκεῖτε (der ganze 44. Vers ist vielleicht Zusatz aus Matth.) οἰκονόμος (f. δοῦλος) καταστήσει θεραπείας (f. οἰκετείας) διδόναι αὐτοῖς om. ἐν καιρῷ τὸ σιτομέ-

(46) μακάριος ὁ δοῦλος ἐκεῖνος, ὃν ἐλθὼν ὁ κύριος αὐτοῦ εὑρήσει οὕτως ποιοῦντα.	τριον ποιοῦντα οὕτως
(47) ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι ἐπὶ πᾶσιν τοῖς ὑπάρχουσιν αὐτοῦ καταστήσει αὐτόν.	ἀληθῶς (f. ἀμήν)
(48) ἐὰν δὲ εἴπῃ ὁ κακὸς δοῦλος ἐκεῖνος ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ·	κακὸς om.
(49) χρονίζει μου ὁ κύριος, καὶ ἄρξηται τύπτειν τοὺς συνδούλους αὐτοῦ, ἐσθίῃ δὲ καὶ πίνῃ μετὰ τῶν μεθυόντων,	ὁ κύρ. μου ἔρχεσθαι (add. post κύριος) τοὺς παῖδας καὶ τὰς παιδίσκας (f. τ. συνδούλ. αὐτ.). ἐσθίειν τε καὶ πίνειν καὶ μεθύσκεσθαι
(50) ἥξει ὁ κύριος τοῦ δούλου ἐκείνου ἐν ἡμέρᾳ ᾗ οὐ προσδοκᾷ καὶ ἐν ὥρᾳ ᾗ οὐ γινώσκει,	
(51) καὶ διχοτομήσει αὐτὸν καὶ τὸ μέρος αὐτοῦ μετὰ τῶν ὑποκριτῶν θήσει.	ἀπίστων (f. ὑποκριτῶν).

Diese Perikope ist besonders instruktiv, um die verschiedenen Motive zu erkennen, aus denen Luk. den ihm überlieferten Text korrigiert hat; denn fast überall erweist sich der Matthäustext ihm gegenüber als der ursprüngliche. Luk. ersetzt aus sprachlichen Gründen *ἐκεῖνο* durch *τοῦτο, δοῦναι* durch *διδόναι* (wie im VU.), *ἀμήν* durch *ἀληθῶς* [übrigens ein Beweis, daß das *ἀμήν* hier — also auch wohl sonst öfters, wo es bei Luk. fehlt — in der Quelle stand; vgl. auch das bei Luk. sich findende *ναί*], die Formen *ἐσθίῃ, πίνῃ* durch den Infinitiv [wobei dann auch das malende *μετὰ τ. μεθυόντων* verwandelt wird]; er verbessert die Wortstellung [das unnütz betonte *μου*, das ebenfalls unnütz betonte *ἐν καιρῷ* und das zu wenig betonte *οὕτως*]; er läßt die überflüßigen Worte *ἐγρηγόρησεν ἂν καί, διὰ τοῦτο, αὐτοῖς* und *κακός* fort; dagegen schaltet er *ἔρχεσθαι* zu *χρονίζει* ein, da er diesen Hauptbegriff auch ausgedrückt sehen will. Er setzt *οἶκος* für *οἰκίαν* ein, da jenes Wort in der Tat zutreffender ist. Er nimmt an dem vulgären *οἰκετεία* Anstoß und ersetzt es durch das klassische *θεραπεία*. Er verwandelt den *δοῦλος*, der ja auch nach Matth. nicht ein gewöhnlicher Sklave, sondern Sklave und Sklavenaufseher ist, in einen *οἰκονόμος*, und demgemäß müssen auch die *σύνδουλοι* verwandelt werden [dieses Wort findet sich

übrigens bei Luk. nie, während es sich bei Matth. noch viermal in 18, 28—33 findet]. Er ersetzt ὑποκριταί durch die seinen Lesern geläufigeren ἄπιστοι [ὑποκριταί sind bei ihm überhaupt seltener als bei Matth.], das farblose τροφή durch das sicher technische, übrigens sonst nicht belegte σιτομέτριον, φυλακή durch ὥρα, weil der Dieb doch nicht nur in der φυλακή kommt, sondern zu jeglicher Stunde. Nur das ahne ich nicht, warum er εἴασεν mit ἀφῆκεν vertauscht hat; εἴασεν ist aber gewiß die ursprüngliche LA, denn ἐᾷν findet sich bei Matth. überhaupt nur hier, während es Luk. öfters bietet (10 mal im Ev. u. Act.). Endlich hat Luk. aber noch zwischen den 44. und 45. Vers bei Matth. die Worte eingeschoben: *Εἶπεν δὲ ὁ Πέτρος· κύριε, πρὸς ἡμᾶς τὴν παραβολὴν ταύτην λέγεις ἢ καὶ πρὸς πάντας; καὶ εἶπεν ὁ κύριος.* Sie durchbrechen den Zusammenhang der Rede, die nur scheinbar hier einen Hiatus aufweist, und entsprechen dem Stil und der Art des Lukas, der „auf Adressen Wert legt“. Auch das καταστήσει (statt κατέστησεν) ist eine Schlimmbesserung, die aber mit der eingeschobenen Frage des Petrus in einem gewissen Zusammenhang steht.

Der v. 44 ist in Luk. vielleicht Zusatz aus Matth. Dann hat man keine Gewähr, daß er in Q gestanden hat.

Matth. 25, 29:	Luk. 19, 26.
τῷ ἔχοντι [παντὶ] δοθήσεται καὶ περισσευθήσεται· τοῦ δὲ μὴ ἔχοντος καὶ ὃ ἔχει ἀρθήσεται ἀπ᾽ αὐτοῦ.	παντὶ τ. ἔχ. καὶ περισσ. om. ἀπὸ δὲ τοῦ ἀπ᾽ αὐτοῦ om.

Daß Luk. hier an allen drei Stellen den Text sprachlich verbessert hat, liegt auf der Hand; περισσευθήσεται war der Sache nach überflüssig.

Es sind nur etwa 34 Fälle, in denen wir bald stärkeren, bald schwächeren Anlaß zu der Vermutung gefunden haben, der Text des Matth. sei gegenüber Luk. sekundär, aber diese Fälle reduzieren sich noch, wenn wir sie zusammenfassend beurteilen. Es ist nämlich 1. keineswegs gewiß, daß das ἀμήν c. 8, 10, c. 10, 15, c. 11, 11 und c. 13, 17 Zusatz des Matth. ist, denn zu c. 24, 47 hat es Luk. durch ἀληθῶς (und zu c. 23, 36 durch ναί) wiedergegeben; es kann daher sehr wohl auch an den anderen Stellen in Q gestanden und Luk. kann es unübersetzt gelassen haben, da er

nicht-griechische Worte vermieden hat. Dasselbe gilt 2. von dem feierlichen λέγω ὑμῖν c. 11, 22; auch Luk. bringt es öfters (s. Luk. 10, 12. 24; 11, 51; 15, 7 etc.); es hat also in Q gestanden und kann daher auch von Luk. an dieser oder jener Stelle getilgt sein. (3) Daß Matth. 3, 9 δόξητε für ἄρξησθε gesetzt hat, ist nicht zu erweisen, und daß er c. 3, 11 εἰς μετάνοιαν eingesetzt hat, ist sogar unwahrscheinlich.

Die übrigen Fälle anlangend, so beziehen sich dreizehn auf die Einleitungen zu Reden (nicht auf diese selbst), bzw. enthalten unbedeutende stilistische Änderungen. Die Rede Matth. 8, 19f. ist eingeleitet durch: καὶ προσελθὼν εἷς γραμματεύς, und ebendort ist (v. 21) zu ἕτερος hinzugesetzt: τῶν μαθητῶν[1], sowie die Anrede διδάσκαλε, κύριε. Auch ist hier (v. 22) und c. 11, 4. 7 ὁ Ἰησοῦς eingefügt, c. 11, 25 ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς. Die Rede c. 12, 38f. ist eingeleitet durch: τότε ἀπεκρίθησαν αὐτῷ τινες τῶν γραμματέων καὶ Φαρισαίων λέγοντες, und die Rede c. 12, 22ff. durch τότε προσηνέχθη αὐτῷ δαιμονιζόμενος, endlich das Gleichnis c. 13, 13 durch die Worte: ἄλλην παραβολὴν ἐλάλησεν αὐτοῖς. Τότε (Lieblingspartikel des Matth.; es steht bei ihm ca. 90mal, bei Mark. 6mal, bei Luk. 14mal) ist c. 9, 37 und vielleicht 12, 44 hinzugesetzt. Nicht ganz ins klare kann man darüber kommen, ob Matth. 11, 16 καὶ τίνι εἰσὶν ὅμοιοι (s. Luk. 7, 31) fortgelassen oder ob Luk. die Worte hinzugesetzt hat. Ersteres ist wahrscheinlich, weil auch zu Matth. 13, 33 Lukas über Matthäus hinaus die Worte bietet: τίνι ὁμοιώσω τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, und Luk. sonst rhetorische Fragen nicht liebt. Zu Ἰωνᾶ ist τοῦ προφήτου gesetzt c. 12, 39, und aus dem Tauben ist ein Blinder und Tauber geworden c. 12, 22 — ähnliche Verstärkungen hat er auch am Markustext angebracht.

Die letzte Gruppe (c. 15 Fälle) bezieht sich auf die eigentlichen Reden im engsten Sinn. Hier ist zunächst zu konstatieren, daß Matth. für den Ausdruck „euer (der) himmlischer Vater" bzw. für den Zusatz „himmlisch" und die Ersetzung des Wortes „Gott" durch „Himmel" eine Vorliebe gehabt hat, die nicht durch Q angeregt worden zu sein scheint. So hat er c. 6, 26 ὁ πατὴρ

---

1) Ob c. 9, 37 τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ eingefügt ist, ist fraglich; es kann auch ursprünglich sein.

ὑμῶν ὁ οὐράνιος für *ὁ θεός* eingesetzt, c. 6, 32 *ὁ οὐράνιος* zu *ὁ πατὴρ ὑμῶν* hinzugefügt, c. 7, 11 *ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* für *ὁ πατὴρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ* und c. 11, 11 *τ. βασ. τῶν οὐρανῶν* für *τ. βασ. τ. θεοῦ* geschrieben. Daß er in diesen Fällen den sekundären Text hat, ergibt sich aus der Beobachtung, daß er jene termini auch dort bringt, wo er nicht von Q abhängig ist. Ferner hat er eine Vorliebe für den Begriff *δίκαιος* (*δικαιοσύνη*). In c. 6, 33 ist *καὶ τὴν δικαιοσύνην* sicher ein Zusatz — und kein unbedeutender! — und die *βασιλεῖς* sind in c. 13, 17 gewiß ursprünglicher als die *δίκαιοι*. Anlehnung an die feierliche Bibelsprache wird man vielleicht in c. 6, 26 (*τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ* für *τοὺς κόρακας*), in c. 6, 28 *τὰ κρίνα τοῦ ἀγροῦ* (statt einfach *τὰ κρίνα*) und in 6, 30 (*τὸν χόρτον τοῦ ἀγροῦ* für *ἐν ἀγρῷ τὸν χόρτον*) sehen dürfen, doch ist diese Entscheidung nicht sicher. Der im NT. und bei den LXX nicht vorkommende Ausdruck des Lukas (12, 30) *τὰ ἔθνη τοῦ κόσμου* (bei Matth. fehlt c. 6, 32 *τοῦ κόσμου*) kann ursprünglich sein (aramäische Redensart); Matth. kann *τοῦ κόσμου* als überflüßig gestrichen haben[1]. Es erübrigen ein paar Stellen von bedeutenderem Gewicht. In c. 6, 33 hat Matth. *πρῶτον* eingesetzt und damit die Einzigkeit der Forderung, nach dem Reiche Gottes zu trachten, eingeschränkt; in c. 7, 12 hat er der „goldenen Regel" die Worte beigefügt: *οὗτος γάρ ἐστιν ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται*. Das Jonas-Gleichnis hat er ganz umgebogen, indem er ein neues tertium comparationis eingeführt (den dreitägigen Aufenthalt des Jonas im Bauche des Walfisches) und so das Gleichnis auf den Aufenthalt Jesu in der Unterwelt gedeutet hat; das Präsens in c. 11, 27 stammt vielleicht von ihm und der Schluß von c. 12, 32.

Im ganzen wird man sagen dürfen, daß Matth. den Reden gegenüber mit großem Respekt und sehr konservativ verfahren ist. Bei der Spärlichkeit der wichtigeren Korrekturen kann man von konstanten Interessen, die ihn zu solchen veranlaßt haben, nicht sprechen. Die Änderung der Bezeichnung für Gott und für das „Reich" ist in seinem Sinn gewiß keine Korrektur; die Zusammenfassung: „das ist das Gesetz und die Propheten" ist es vielleicht noch weniger. So bleibt eigentlich nur die „Gerechtig-

1) Nicht ins klare kann man darüber kommen, wie in Q Matth. 10, 15 u. 11, 22 der Gerichtstag bezeichnet war (ob *ἡ ἡμέρα κρίσεως* ursprünglich ist oder nicht).

keit", das „πρῶτον" und die Umarbeitung des Jonaszeichens, welche letztere er auch schon in seinem Exemplar von Q vorgefunden haben kann.

Diesen wenigen Fällen von Korrekturen seitens des Matth. stehen nahezu 150 Fälle von Korrekturen des Lukas gegenüber, aber sie sind, verschwindende Ausnahmen abgerechnet, sämtlich stilistischer Natur. Die stilistischen Interessen des Lukas bewegen sich im einzelnen in den verschiedensten Richtungen und sind doch gleichartig. Die wichtigsten seien hier zusammengestellt:

1. er setzt für vulgäre Worte vornehmere, für minder treffende treffendere ein,
2. er ersetzt verba simplicia durch verba compos.,
3. er ersetzt Konjunktionen durch das Relativum,
4. er ersetzt *καί* mit Verb. fin. durch *δέ* (oder durch das Partizip oder durch einen Finalsatz), schiebt aber andererseits *καί* auch ein, wo die Rede dadurch gelenker wird,
5. er verbessert die Wortstellung,
6. er macht von den Tempora und den Numeri einen mehr logischen Gebrauch und liebt Partizipialkonstruktionen,
7. er tilgt den Überfluß der Pronomina, wie er sich bei Übersetzungen aus dem Semitischen, aber auch in der vulgären Redeweise leicht einstellte,
8. er ersetzt den einförmigen Gebrauch von *ἐάν* durch andere Konstruktionen (*ὅστις ἄν* durch *πᾶς*),
9. er korrigiert sprachliche Umständlichkeiten, aber ergänzt andererseits undeutliche Ausdrücke,
10. er reduziert die Zahl der rhetorischen Fragen,
11. er führt die Konstruktion *ἐγένετο* mit Genitiv. abs. und darauf folgendem Verb. fin. ein,
12. er steigert den Gebrauch der Konstruktion von *ἦν* mit dem Partizip.

Über diese stilistischen Interessen, die zu Korrekturen geführt haben, hinaus[1] lassen sich besondere Tendenzen in den erörterten Abschnitten bei ihm überhaupt nicht nachweisen —

1) Aus stilistischem Interesse ist wahrscheinlich auch der Wegfall des *ἔρημος* zu erklären, s. o. zu Matth. 23, 38.

mit einer Ausnahme, das ist die Einführung des heiligen Geistes in der Parallelstelle zu Matth. 7, 11. Ein scharfer Eingriff ist freilich die Weglassung der Kleidung in der Parallelstelle zu Matth. 6, 28. 31 und die dem entsprechende Fassung der Worte; aber sofern hier eine Tendenz vorliegt, kann es nur eine harmlose sein. Daß er „Ei und Skorpion“ für „Brod und Stein“ setzt, mag auf einer anderen Überlieferung des Spruchs beruhen, bei der vielleicht ein Sprichwort eingewirkt hat (zu Matth. 7, 9). Einen längeren Zusatz scheint er sich in den Worten (c. 9, 60; vgl. Matth. 8, 22): *σὺ δὲ ἀπελθὼν διάγγελλε τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ,* selbst erlaubt zu haben; aber der Zusatz ist sozusagen neutral. Ebenso ist es ein Zusatz von ihm — um die Rede lebendiger zu gestalten —, wenn wir in der Rede Matth. 24, 43ff. nach v. 44 bei ihm die Worte lesen: *εἶπεν δὲ ὁ Πέτρος· κύριε, πρὸς ἡμᾶς τὴν παραβολὴν ταύτην λέγεις ἢ καὶ πρὸς πάντας; καὶ εἶπεν ὁ κύριος.* Endlich hat er sich erlaubt, den auch ihm unverständlichen Spruch Matth. 11, 12 halbwegs deutlich zu machen durch die plattere Fassung: *ἀπὸ τότε ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ εὐαγγελίζεται, καὶ πᾶς εἰς αὐτὴν βιάζεται.*

Sieht man von diesen wenigen Fällen ab, in denen ihm ein anderer Text als der bei Matth. vorliegende (nach seiner Reinigung) vorgelegen haben **kann**, so ist in bezug auf den ganzen übrigen Text, d. h. den Text in seinem ganzen Umfang zu sagen, daß er bei Matth. und Luk. als ein identischer gegeben ist. Daraus folgt weiter, daß der Zusammenhang zwischen diesen beiden Evangelien, von denen keines die Quelle des anderen gewesen ist, in den betreffenden Partien ein literarischer sein muß, d. h. es reicht nicht aus, auf gemeinsame mündliche Quellen zu rekurrieren.

Mit dieser sicheren Voraussetzung treten wir an die Untersuchung solcher dem Matth. und Luk. gemeinsamen Abschnitte heran, in denen die Differenzen größer sind.

II.

Matth. 3, 7[a]: *Ἰδὼν δὲ πολλοὺς τῶν Φαρισαίων καὶ Σαδδουκαίων ἐρχομένους ἐπὶ τὸ βάπτισμα εἶπεν αὐτοῖς·*

Luk. 3, 7[a]. *Ἔλεγεν δὲ [οὖν?] τοῖς ἐκπορευομένοις ὄχλοις βαπτισθῆναι ὑπ' [ἐνώπιον] αὐτοῦ.*

Was in Q gestanden hat, läßt sich nicht mehr exakt ermitteln, sicher nicht die Pharisäer und Sadduzäer (sie sind dem Matth. eigentümlich), auch nicht das Imperf. ἔλεγεν (denn es ist dem Luk. eigentümlich) und der ebenfalls dem Luk. eigentümliche Infinitiv βαπτισθῆναι, vielleicht aber πολλοί c. Genet.; denn es findet sich sonst nirgends bei Matth. (s. aber Luk. 1, 16)[1], wahrscheinlich auch das αὐτοῖς neben πολλούς. Die Quelle mag etwa gelautet haben: ἰδὼν πολλοὺς .... ἐρχομένους ἐπὶ τὸ βάπτισμα εἶπεν αὐτοῖς. Aus Matth. v. 5 = Luk. v. 3 folgt, daß auch πᾶσα ἡ περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου in Q stand.

Matthäus	Lukas
Matth. 4, 1 f.: Τότε ὁ Ἰησοῦς ἀνήχθη εἰς τὴν ἔρημον ὑπὸ τοῦ διαβόλου, (2) καὶ νηστεύσας ἡμέρας μʹ καὶ νύκτας μʹ ὕστερον ἐπείνασεν.	Luk. 4, 1—13. Ἰησοῦς δὲ πλήρης πνεύματος ἁγίου ὑπέστρεψεν ἀπὸ τοῦ Ἰορδάνου, καὶ ἤγετο ἐν τῷ πνεύματι ἐν τῇ ἐρήμῳ ἡμέρας μʹ πειραζόμενος ὑπὸ τοῦ διαβόλου. καὶ οὐκ ἔφαγεν οὐδὲν ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις, καὶ συντελεσθεισῶν αὐτῶν ἐπείνασεν.
(3) καὶ προσελθὼν ὁ πειράζων εἶπεν αὐτῷ· εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, εἰπὲ ἵνα οἱ λίθοι οὗτοι ἄρτοι γένωνται. (4) ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· γέγραπται· οὐκ ἐπ' ἄρτῳ μόνῳ ζήσεται ὁ ἄνθρωπος, ἀλλ' ἐπὶ παντὶ ῥήματι (ἐκπορευομένῳ διὰ στόματος) θεοῦ.	εἶπεν δὲ αὐτῷ ὁ διάβολος· εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, εἰπὲ τῷ λίθῳ τούτῳ ἵνα γένηται ἄρτος. καὶ ἀπεκρίθη πρὸς αὐτὸν ὁ Ἰησοῦς· γέγραπται ὅτι οὐκ ἐπ' ἄρτῳ μόνῳ ζήσεται ὁ ἄνθρωπος.
(5) τότε παραλαμβάνει αὐτὸν ὁ διάβολος εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν, καὶ ἔστησεν αὐτὸν ἐπὶ τὸ πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ, (6) καὶ λέγει αὐτῷ·	Die Verse 5—7 stehen bei Luk. nach 8—9. ἤγαγεν δὲ αὐτὸν εἰς Ἰερουσαλήμ. Das Folgende ist identisch, doch αὐτόν om. εἶπεν (f. λέγει)

1) Doch kann auch ὄχλοι in Q gestanden haben, da sich das Wort auch sonst dort findet.

εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, βάλε σεαυτὸν κάτω· γέγραπται γὰρ ὅτι τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ ἐντελεῖται περὶ σοῦ,	ἐντεῦθεν [κάτω]
καὶ ἐπὶ χειρῶν ἀροῦσίν σε, μή ποτε προσκόψῃς πρὸς λίθον τὸν πόδα σου.	περὶ σοῦ τοῦ διαφυλάξαι σε, καὶ ὅτι ἐπὶ
(7) ἔφη αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· πάλιν γέγραπται· οὐκ ἐκπειράσεις κύριον τὸν θεόν σου.	καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ (ὅτι) εἴρηται
(8) πάλιν παραλαμβάνει αὐτὸν ὁ διάβολος εἰς ὄρος ὑψηλὸν λίαν, καὶ δείκνυσιν αὐτῷ πάσας τὰς βασιλείας τοῦ κόσμου καὶ τὴν δόξαν αὐτῶν, (9) καὶ εἶπεν αὐτῷ· ταῦτά σοι πάντα δώσω, ἐὰν πεσὼν προσκυνήσῃς μοι. (10) τότε λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· ὕπαγε, σατανᾶ· γέγραπται γάρ· κύριον τὸν θεόν σου προσκυνήσεις καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις.	καὶ ἀναγαγὼν αὐτὸν (ὁ διαβ. bis λίαν om.) καὶ om. ἔδειξεν τῆς οἰκουμένης (f. τ. κόσμ.), καὶ τ. δόξαν αὐτῶν om., ἐν στιγμῷ χρόνου add., vielleicht πρὸς αὐτόν, add. ὁ διάβολος, σοὶ δώσω τὴν ἐξουσίαν ταύτην ἅπασαν [καὶ τὴν δόξαν αὐτῶν], ὅτι ἐμοὶ παραδέδοται καὶ ᾧ ἂν θέλω δίδωμι αὐτήν· σὺ οὖν ἐὰν προσκυνήσῃς ἐνώπιον ἐμοῦ, ἔσται σοῦ πᾶσα. καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ· Das Folgende identisch, aber ohne ὕπαγε, σατανᾶ und γάρ.
(11) τότε ἀφίησιν αὐτὸν ὁ διάβολος, καὶ ἰδοὺ ἄγγελοι προσῆλθον καὶ διηκόνουν αὐτῷ.	καὶ συντελέσας πάντα πειρασμὸν ὁ διάβολος ἀπέστη ἀπ' αὐτοῦ ἄχρι καιροῦ.

Ich habe in dieser Perikope alle Worte sperren lassen, die beiden Evangelisten gemeinsam sind oder sich genau entsprechen. Man sieht sofort, daß es sich um einen ganz wesentlich identischen Text handelt. Der größte Unterschied ist, daß bei Luk. die 3. Versuchung zur 2. geworden ist. Für die Reihenfolge des Matth. spricht, daß unzweifelhaft die Versuchung auf dem Berge die Hauptversuchung ist; es handelt sich nicht mehr um eine Probe der Gottessohnschaft, sondern um den Verzicht auf sie: der Gottessohn soll in die Dienste des Satans treten. Für

die Reihenfolge bei Luk. spricht, daß bei ihr der Schauplatz der Versuchungen nur zuletzt wechselt, daß der Teufel erst zuletzt selbst mit der Bibel kommt und daß das Wort Jesu weitere Versuchungen verbietet. Eine sichere Entscheidung ist nicht möglich; aber die Wahrscheinlichkeit spricht für die Reihenfolge des Matth. Auf das *ὕπαγε σατανᾶ* des Matth. darf man sich nicht berufen; denn diese Worte sind schwerlich ursprünglich. Warum sollte sie Luk. getilgt haben? (*ὑπάγειν* ist allerdings bei ihm selten; in den Act. steht es nie, im Ev. nur 5mal, während es sich bei Matth. 20mal, bei Mark. 15mal und bei Joh. 33mal findet). Dazu kommt, daß sie sich bei Matth. (16, 23) noch einmal finden, an unserer Stelle also vielleicht aus jener Stelle stammen (wo sie auch Mark. 8, 33 hat).

Die starke Verschiedenheit am Anfang und am Ende ist z. T. durch den Einfluß des Markustextes verursacht. Aus ihm hat Matth. das „*ἄγγελοι διηκόνουν αὐτῷ*“ (das *προσῆλθον* gehört zum Stil des Matth.; das Wort findet sich über 50mal bei ihm). Aus ihm hat Luk. das „*ἡμέρας μ' πειραζόμενος ὑπὸ τοῦ διαβόλου*“ (Mark.: *μ' ἡμέρας πειραζόμενος ὑπὸ τοῦ σατανᾶ*). Alle übrigen Abweichungen des Luk. von Matth. in der Einleitung sind ebenfalls sekundär, so daß wir bei Matth. den reinen Text von Q zu erkennen haben; denn 1. statt des handelnden Subjekts — der Geist — schreibt Lukas, seinem Stil und seiner Denkweise gemäß: *πλήρης πνεύματος ἁγίου* und *ἐν τῷ πνεύματι*, 2. er schaltet *ὑπέστρεψεν ἀπὸ τ. Ἰορδ.* ein (*ὑποστρέφειν* findet sich im Ev. 22mal, in den Act. 11mal, bei Mark. und bei Matth. niemals), 3. er schreibt das Imperf. *ἤγετο* (der Gebrauch des Imperf. ist ihm nahezu eigentümlich) für *ἀνήχθη* (*ἀνήχθη* ist gewiß ursprünglich; denn es findet sich bei Matth. nur an dieser Stelle und ist sachgemäß [die Wüste liegt höher]; bei Luk. ist das Wort sonst häufig; hier hat er es fallen gelassen, weil er es nicht verstand), 4. er läßt die 40 Nächte als überflüssig (mit Mark.) fort, 5. er ersetzt das ungelenke *ὕστερον* durch das gutgriechische *συντελεσθεισῶν αὐτῶν*, 6. er verkennt das technische *νηστεύειν* und ersetzt es durch das exorbitante *οὐκ ἔφαγεν οὐδέν*, 7. er hat durch seine Korrekturen (bzw. den Einfluß des Markustextes) eine Unklarheit darüber geschaffen, ob die teuflischen Versuchungen schon in den 40 Tagen stattfanden oder erst nachher.

Matth. 3: προσελθών ist Zusatz des Matth. (s. o.); δέ hat Luk. für καί gesetzt; ὁ πειράζων ist wohl das Ursprüngliche.

Matth. 3: der eine Stein des Lukas und die Anrede an ihn scheint mir das Sekundäre zu sein, eben weil es besser zur Situation paßt. Warum sollte Matth. es verändert haben?

Matth. 4: ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν ist Feierlichkeit des Matth., aber πρὸς αὐτὸν ist lukanisch, ebenso das ὅτι.

Matth. 4: ἀλλ' ἐπὶ παντὶ ῥήματι θεοῦ (mit oder ohne ἐκπορευομένῳ διὰ στόματος, welche Worte unsicher bezeugt sind) ist Zusatz des Matth., der das Zitat aus dem Deuteronomium fortsetzt.

Matth. 5: das Praes. hist. wird von Luk. hier wie überall vermieden; ebenso ist ihm das παραλαμβάνειν εἰς (auch v. 8; bei Matth. noch 27, 27) anstößig gewesen.

Matth. 5: τὴν ἁγίαν πόλιν ist von Matth. für Jerusalem gesetzt (s. auch 27, 53); denn auch das Hebr.-Ev. liest Jerusalem.

Matth. 5: Luk. vermeidet die semitische Wiederholung des αὐτόν.

Matth. 5: ἐντεῦθεν ist lukanischer Zusatz; das Wort findet sich auch sonst bei ihm, nicht aber bei Matth. und Mark.

Matth. 6: τοῦ διαφυλάξαι σε ist Zusatz des Luk. (nach der LXX), ebenso das ὅτι hier und v. 7.

Matth. 7: hier ist Luk. mit καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ der umständlichere, ebenso bei Matth. 10.

Matth. 7: das πάλιν des Matth. wird ursprünglich sein; Luk. vermeidet πάλιν (s. auch zu Matth. 8); es findet sich bei Matth. c. 17mal, bei Mark. c. 29mal, bei Joh. c. 47mal, dagegen im Luk.-Ev. nur 2 (3)mal und in den Act. 5mal. — γέγραπται, nicht εἴρηται ist ursprünglich; denn dieses ist (nebst τὸ εἰρημένον) dem Luk. eigentümlich, s. c. 2, 24; Act. 2, 16; 13, 40; sonst nur noch Röm. 4, 18.

Matth. 8. 9: das ὄρος ὑψηλόν bezeugt vielleicht auch das Hebr.-Ev.; Lukas rationalisiert und läßt die Szene etwas dunkel (er will wohl andeuten, Jesus sei hoch in die Luft gehoben worden, um alles sehen zu können). — Die οἰκουμένη ist lukanisch (8mal bei ihm, 1mal bei Matth., bei Mark. und Joh. nie); ἐν στιγμῇ χρόνου ist natürlich Zusatz des Luk. (die Worte καὶ τὴν δόξαν αὐτοῦ sind bei Luk. entweder verstellt oder überhaupt zu tilgen). Ebenso folgt er seiner Dogmatik bei der großen Erweiterung:

σοὶ (vorangestellt, vgl. im folgenden das vorangestellte ἐμοὶ und σὺ) δώσω τὴν ἐξουσίαν ταύτην ἅπασαν, ὅτι ἐμοὶ παραδέδοται καὶ ᾧ ἂν θέλω δίδωμι αὐτήν· σὺ οὖν .... ἔσται σοι πᾶσα. — ἐνώπιον ist lukanisch (es steht bei Luk. c. 36mal, bei Mark. und Matth. nie); dagegen ist das eingeschobene πεσὼν dem Stil des Matth. gemäß (vgl. 2, 11; 18, 26. 29).

Matth. 10: Über ὕπαγε σατ. (aus diesen Worten erklärt sich auch das γάρ) s. o.

Matth. 11: καὶ συντελ. π. πειρ. ist ein Zusatz des Luk. (συντελεῖν fehlt bei Matth., steht bei Luk. noch zweimal). — ἀφίησιν hat in Q gestanden; ἀφιστάναι findet sich bei Luk. 10mal, bei Matth., Mark. und Joh. nie. — ἄχρι καιροῦ ist ein lukanischer Zusatz, der die einzigartige Bedeutung dieser Versuchungen abschwächt. Der Ausdruck steht im NT. nur noch Act. 13, 11.

Der Text der Versuchungsgeschichte in Q kann meines Erachtens noch mit fast voller Sicherheit hergestellt werden; fast überall erweist sich das Sondergut jedes der beiden Zeugen als sekundär. Der kürzeste Text ist der echte, und Matth. steht ihm näher als Lukas:

Ὁ Ἰησοῦς ἀνήχθη εἰς τὴν ἔρημον ὑπὸ τοῦ πνεύματος πειρασθῆναι ὑπὸ τοῦ διαβόλου, καὶ νηστεύσας ἡμέρας μ' καὶ νύκτας μ' ὕστερον ἐπείνασεν, καὶ ὁ πειράζων εἶπεν αὐτῷ· εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, εἰπὲ ἵνα οἱ λίθοι οὗτοι ἄρτοι γένωνται, καὶ ἀπεκρίθη· γέγραπται· οὐκ ἐπ' ἄρτῳ μόνῳ *ζήσεται ὁ ἄνθρωπος*. παραλαμβάνει δὲ αὐτὸν εἰς Ἱερουσαλὴμ καὶ ἔστησεν αὐτὸν ἐπὶ τὸ πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ καὶ λέγει αὐτῷ· εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, βάλε σεαυτὸν κάτω· γέγραπται γὰρ *ὅτι τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ ἐντελεῖται* περὶ σοῦ, καὶ *ἐπὶ χειρῶν ἀροῦσίν σε, μή ποτε προσκόψῃς πρὸς λίθον τὸν πόδα σου*. ἔφη αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· πάλιν γέγραπται· οὐκ *ἐκπειράσεις κύριον τὸν θεόν σου*. πάλιν παραλαμβάνει αὐτὸν εἰς ὄρος ὑψηλὸν λίαν καὶ δείκνυσιν αὐτῷ πάσας τὰς βασιλείας τοῦ κόσμου καὶ τὴν δόξαν αὐτῶν, καὶ εἶπεν αὐτῷ· ταῦτά σοι πάντα δώσω, ἐὰν προσκυνήσῃς μοι. καὶ λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· γέγραπται· *κύριον τὸν θεόν σου προσκυνήσεις καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις*. καὶ ἀφίησιν αὐτὸν ὁ διάβολος.

Matth. 5, 3. 4. 6. 11. 12.	Luk. 6, 20b. 21—23.
(3) *Μακάριοι οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι, ὅτι αὐτῶν ἐστιν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν.*	*τῷ πνεύματι* om. *ὑμετέρα* (f. *αὐτῶν*) *τοῦ θεοῦ* (f. *τ. οὐρ.*)
(4) *μακάριοι οἱ πενθοῦντες, ὅτι αὐτοὶ παρακληθήσονται*[1].	Die beiden Verse sind bei Luk. umgestellt. *κλαίοντες νῦν* (f. *πενθ.*) *γελάσετε* (f. *αὐτ. παρακλ.*)
(6) *μακάριοι οἱ πεινῶντες καὶ διψῶντες τὴν δικαιοσύνην, ὅτι αὐτοὶ χορτασθήσονται.*	*νῦν* (post *πεινῶντες*) *καὶ* bis *δικαιοσ.* om. *αὐτοί* om. *χορτασθήσεσθε*
(11) *μακάριοί ἐστε ὅταν ὀνειδίσωσιν ὑμᾶς καὶ διώξωσιν καὶ εἴπωσιν πᾶν πονηρὸν καθ' ὑμῶν ψευδόμενοι [ἕνεκεν ἐμοῦ].* (12) *χαίρετε καὶ ἀγαλλιᾶσθε, ὅτι ὁ μισθὸς ὑμῶν πολὺς ἐν τοῖς οὐρανοῖς· οὕτως γὰρ ἐδίωξαν τοὺς προφήτας τοὺς πρὸ ὑμῶν.*	*ἔσεσθε* (?) *ὅταν μισήσωσιν ὑμᾶς οἱ ἄνθρωποι καὶ ὅταν ἀφορίσωσιν ὑμᾶς [καὶ ὀνειδίσωσιν?] καὶ ἐκβάλωσιν τὸ ὄνομα ὑμῶν ὡς πονηρὸν ἕνεκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου. χάρητε ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ καὶ σκιρτήσατε· ἰδοὺ γὰρ ὁ μισθὸς ὑμῶν πολὺς ἐν τῷ οὐρανῷ· κατὰ τὰ αὐτὰ γὰρ ἐποίουν τοῖς προφήταις οἱ πατέρες αὐτῶν.*

Über den ursprünglichen Text der Verse 3. 4. 6 kann man noch wesentlich ins klare kommen[2]. Da (*καὶ διψῶντες*) *τὴν δικαιοσύνην* ein Zusatz des Matth. ist, so ist auch *τῷ πνεύματι* höchst wahrscheinlich so zu beurteilen (c. 11, 5 steht auch bei Matth.: *πτωχοὶ εὐαγγελίζονται*). Dagegen ist *κλαίοντες* (für *πενθοῦντες*) sicher Korrektur des Luk., der *κλαίειν* liebt (11mal im Ev., bei Matth. nur 2mal, davon 1mal im Zitat, vgl. Luk. zu Matth. 11, 17); *κλαίειν* hat dann das *γελάσετε* bewirkt (Luk. liebt die starken Ausdrücke, *γελᾶν* kommt nur noch

---

1) Die nun folgende Seligpreisung (deren Stellung in den Mss. schwankend ist): *μακάριοι οἱ πραεῖς, ὅτι αὐτοὶ κληρονομήσουσιν τὴν γῆν* (= Ps. 37, 11), ist wohl nachträglich eingeschoben; s. Wellhausen z. d. St.

2) Abgesehen von der Reihenfolge und etwa noch der Frage, ob die 2. oder 3. Person ursprünglich ist. Sicher lukanisch ist das Pronomen *ὑμέτερος* (s. die Konkordanz); aber es könnte ursprünglich *ὑμῶν* gestanden haben. Wellhausen u. a. entscheiden sich für Luk. Aber das wiederholte pleonastische *αὐτοί* macht einen ursprünglichen Eindruck, und Luk. verwandelt auch sonst (s. zu Matth. 11, 18) die 3. Person in die 2.

bei ihm c. 6, 25 vor, sonst nirgendwo im N.T.); Ps. 126 mag eingewirkt haben. Auch das doppelte νῦν ist natürlich Zusatz des Luk. (νῦν steht im Ev. und Act. 37mal, bei Matth. 4mal).

Matth. v. 11 und Luk. v. 22 sehen wie zwei verschiedene Übersetzungen aus, sind es aber doch nicht, wie v. 12 = v. 23 beweist. Von diesem Verse ist auszugehen, und es zeigt sich dann, daß Luk. fast überall sekundär ist. Ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ist so sekundär wie νῦν; die Imperativ-Aorista sind eine stilistische Verbesserung; σκιρτήσατε (f. ἀγαλλιᾶσθε) ist eine echt lukanische Verstärkung (s. o. γελάσετε); σκιρτᾶν ist ihm im N.T. eigentümlich (s. 1, 41. 44), ἰδοὺ γάρ ebenso (es findet sich bei Matth. und Mark. nie, bei Luk. 6mal); den Plural οὐρανοῖς liebt Luk. nicht; (κατὰ) τὰ αὐτά ist lukanisch (es steht im N.T. nur noch Luk. 6, 26 und Act. 15, 27). Ἐποίουν für ἐδίωξαν hat Luk. geschrieben, weil im vorhergehenden nicht nur von Verfolgungen, sondern auch von anderen Leiden die Rede war. Am Schluß scheint eine echte Übersetzungsvariante zu stehen: „Luk. hat „ihre Vorfahren“ gelesen, als Subj. des Verbs; Matth. „eure Vorfahren“, als Apposition zu den Propheten. Die Differenz ist daq'damaihôn (οἱ πατέρες αὐτῶν) und daq'damaikôn (τοὺς πρὸ ὑμῶν).“ So Wellhausen. Allein die Sache ist wahrscheinlich doch anders: Luk. ist durch die ihm geläufigen Scheltworte auf die Pharisäer bestimmt (Matth. 23, 29f. = Luk. 11, 47f.); dort ist von den Propheten und den Vätern die Rede und von dort hat er die Väter übernommen. Dies konnte um so leichter geschehen, als die Worte bei Matth. (in Q) τοὺς πρὸ ὑμῶν als mißverständlich (Apostel = Propheten) oder als ein unnötiger Zusatz erschienen, der zu einem besseren Ersatze geradezu aufforderte.

Es ergibt sich somit, daß Matth. v. 12 den ursprünglichen Text von Q darstellt, den Luk. geändert hat. Dann aber können auch Matth. v. 11 = Luk. v. 22 nicht zwei verschiedene Übersetzungen sein, vielmehr wird auch hier Luk. willkürlich geändert bwz. den ganzen Vers umgestaltet haben. Zunächst zeigt sich das bei den stilistischen Verschiedenheiten. Statt des πονηρὸν . . ψευδόμενοι (ψευδόμενοι ist schon deshalb für Q beizubehalten, weil es sonst in den synoptischsn Evv. nirgends vorkommt) schreibt er gut griechisch ὡς πονηρόν; die subjektlosen Verba stattet er durch das Subjekt οἱ ἄνθρωποι aus.

Eine Hauptdifferenz ist, daß Matth. *ὀνειδίσωσιν, διώξωσιν, εἴπωσιν πᾶν πονηρὸν καθ' ὑμῶν ψευδόμενοι* bietet, Luk. aber *μισήσωσιν, ἀφορίσωσιν, ἐκβάλωσιν τ. ὄνομα ὑμῶν ὡς πονηρόν* schreibt. Die Reihenfolge bei Matth. ist nicht ganz logisch, bei Luk. streng logisch: auf den Haß folgt der Ausschluß und auf den Ausschluß das allgemeine Verächtlichmachen des Namens. Dazu kommt weiter, daß Luk. *μισεῖν* auch an anderen Stellen bietet, wo es Matth. in der Parallele nicht hat (c. 6, 27; 14, 26) und daß *ἐκβάλλειν* im übertragenen Sinn (nur hier im N.T.) = „verächtlich machen“ gut griechisch ist, während *εἰπεῖν πᾶν πονηρόν* ungriechisch ist. Also ist auch hier überall der Text des Matth. im Rechte. Ob er an den Stellen, wo er sekundär ist, selbst korrigiert oder schon einen sekundären Text vorgefunden hat, muß offen bleiben. Die Makarismen sind gewiß frühe, ja von Anfang an, in verschiedenen Rezensionen verbreitet worden. So zitiert Polykarp (ep. 2): *μακάριοι οἱ πτωχοὶ καὶ οἱ διωκόμενοι ἕνεκεν δικαιοσύνης, ὅτι αὐτῶν ἐστιν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ.* Das erscheint wie ein Mischtext aus Matth. und Luk., ist aber vielleicht eine Mischung aus ihnen und der Quelle oder eine Rezension der Quelle.

Noch aber ist ein Wort über [*ἕνεκεν ἐμοῦ*] bei Matth. und *ἕνεκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου* bei Luk. zu sagen. Der Worte sind bei Matth. an dieser Stelle etwas viel; viele Zeugen haben daher *ψευδόμενοι* gestrichen; allein es scheint mir durch das *ὡς πονηρόν* bei Luk. gesichert (s. o.); dagegen ist *ἕνεκεν ἐμοῦ* zu streichen; denn eine Reihe von alten abendländischen Zeugen liest es überhaupt nicht, andere bieten *ἕνεκεν δικαιοσύνης* (Dabcg^1k), der alte Syrer bietet *ἕνεκεν τοῦ ὀνόματός μου.* Fehlte es aber bei Matth., so kann *ἕνεκ. τ. υἱοῦ τ. ἀνθρ.* (Luk.) erst recht nicht in Q gestanden haben. Es steht mit *τὸ ὄνομα ὑμῶν*, was auch nicht zu Q gehört (s. o.), in enger Verbindung. Behauptet aber ein Kritiker, *ἕνεκεν* müsse für Q gehalten werden, so läßt sich doch nicht mehr ermitteln, welch ein Wort nach dieser Präposition in Q gestanden hat.

Matth. 5, 13. 15. 18. 25. 26. 32.	Luk. 14, 34. 35; 11, 33; 16, 17; 12, 58. 59; 16, 18.
(13) *Ὑμεῖς ἐστε τὸ ἅλας τῆς γῆς· ἐὰν δὲ τὸ ἅλας*	*καλὸν οὖν τὸ ἅλας· ἐὰν δὲ καὶ τὸ ἅλας μωρανθῇ, ἐν*

μωρανθῇ, ἐν τίνι ἁλισθήσεται; εἰς οὐδὲν ἰσχύει ἔτι εἰ μὴ βληθὲν ἔξω καταπατεῖσθαι ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων.

τίνι ἀρτυθήσεται; οὔτε εἰς γῆν οὔτε εἰς κοπρίαν εὔθετόν ἐστιν· ἔξω βάλλουσιν αὐτό.

(15) *οὐδὲ καίουσιν λύχνον καὶ τιθέασιν αὐτὸν ὑπὸ τὸν μόδιον, ἀλλ᾽ ἐπὶ τὴν λυχνίαν, καὶ λάμπει πᾶσιν τοῖς ἐν τῇ οἰκίᾳ.*

οὐδεὶς λύχνον ἅψας εἰς κρυπτὴν τίθησιν [οὐδὲ ὑπὸ τὸν μόδιον], ἀλλ᾽ ἐπὶ τὴν λυχνίαν, ἵνα οἱ εἰσπορευόμενοι τὸ φῶς βλέπωσιν.

(18) *ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν, ἕως ἂν παρέλθῃ ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ, ἰῶτα ἓν ἢ μία κεραία οὐ μὴ παρέλθῃ ἀπὸ τοῦ νόμου, ἕως ἂν πάντα γένηται.*

εὐκοπώτερον δέ ἐστιν τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν παρελθεῖν ἢ τοῦ νόμου μίαν κεραίαν πεσεῖν.

(25) *ἴσθι εὐνοῶν τῷ ἀντιδίκῳ σου ταχὺ ἕως ὅτου εἶ μετ᾽ αὐτοῦ ἐν τῇ ὁδῷ· μήποτέ σε παραδῷ ὁ ἀντίδικος τῷ κριτῇ καὶ ὁ κριτὴς τῷ ὑπηρέτῃ, καὶ εἰς φυλακὴν βληθήσῃ·* (26) *ἀμὴν λέγω σοι, οὐ μὴ ἐξέλθῃς ἐκεῖθεν ἕως ἂν ἀποδῷς τὸν ἔσχατον κοδράντην.*

ὡς γὰρ ὑπάγεις μετὰ τοῦ ἀντιδίκου σου ἐπ᾽ ἄρχοντα, ἐν τῇ ὁδῷ δὸς ἐργασίαν ἀπηλλάχθαι ἀπ᾽ αὐτοῦ, μήποτε κατασύρῃ σε πρὸς τὸν κριτήν, καὶ ὁ κριτής σε παραδώσει τῷ πράκτορι, καὶ ὁ πράκτωρ σε βαλεῖ εἰς φυλακήν· λέγω σοι, οὐ μὴ ἐξέλθῃς ἐκεῖθεν ἕως καὶ τὸ ἔσχατον λεπτὸν ἀποδῷς.

(32) *ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν ὅτι πᾶς ὁ ἀπολύων τὴν γυναῖκα αὐτοῦ παρεκτὸς λόγου πορνείας ποιεῖ αὐτὴν μοιχευθῆναι, καὶ ὃς ἐὰν ἀπολελυμένην γαμήσῃ, μοιχᾶται.*

πᾶς ὁ ἀπολύων τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ γαμῶν ἑτέραν μοιχεύει, καὶ ὁ ἀπολελυμένην ἀπὸ ἀνδρὸς γαμῶν μοιχεύει.

Der erste Spruch stand auch bei Mark. (9, 50) und lautete dort: *καλὸν τὸ ἅλας· ἐὰν δὲ τὸ ἅλας ἄναλον γένηται, ἐν τίνι αὐτὸ ἀρτύσετε; ἔχετε ἐν ἑαυτοῖς ἅλα.*

Der Spruch in Q lautete: *ὑμεῖς ἐστε τὸ ἅλας τῆς γῆς* [so oder ähnlich muß ihn auch Luk. in Q gelesen haben; denn der Zusammenhang, in welchem er den Spruch bringt, zeigt, daß er

ihn wie Matth. auf die Jünger bezog; aber da er im Zweifelsfall öfters Mark. vor Q bevorzugt hat, wählte er auch hier die Form des Mark.]· *ἐὰν δὲ τὸ ἅλας μωρανθῇ, ἐν τίνι ἁλισθήσεται* [auch hier wählt Luk. nach Mark. *ἀρτύειν*]; *εἰς οὐδὲν ἰσχύει ἔτι* [diesen Ausdruck ersetzt Luk. durch *οὐκ εὔθετος* (*εὔθετος* und *ἀνεύθετος* sind dem Luk. eigentümlich, s. c. 14, 35 und Act. 27, 12) und steigert ihn — nach seiner Gewohnheit — durch *οὔτε εἰς γῆν οὔτε εἰς κοπρίαν* (*κοπρία* nur bei Luk., s. c. 13, 8), was auch das *καταπατεῖσθαι* ersetzt] *εἰ μὴ βληθὲν ἔξω καταπατεῖσθαι ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων* [daß das *βληθὲν ἔξω* ursprünglich ist, lehrt Luk. dadurch, daß er es nicht preisgeben wollte und nun nachhinken läßt]. Also stand der Vers in Q so, wie er bei Matth. erhalten ist.

Der zweite Spruch: *ἅπτειν* und *ἀνάπτειν* (für Feuer und Licht) sind lukanisch; also ist Matth. im Recht; die Partizipialkonstruktion ist lukanisch; das *οὐδείς* für die unbestimmte dritte Person Plur. ist eine stilistische Verbesserung. Das *ὑπὸ τὸν μόδιον* ist bei Luk. wahrscheinlich Interpolation aus Matth.; Luk. sagt *εἰς κρυπτήν*. *Οἱ εἰσπορευόμενοι* ist lukanisch, s. c. 8, 16; Act. 3, 2; 28, 30. — Der Spruch kommt in den Evv. 4mal vor (2mal bei Luk.). Bei Mark. 4, 21 lautet er: *μήτι ἔρχεται ὁ λύχνος ἵνα ὑπὸ τὸν μόδιον τεθῇ ἢ ὑπὸ τὴν κλίνην, οὐχ ἵνα ἐπὶ τὴν λυχνίαν τεθῇ;* In Q lautete er wie Matth. ihn bietet. Luk. bietet ihn beidemal (s. 8, 16) fast identisch mit den gleichen wohlverständlichen Willkürlichkeiten, schiebt aber an einer Stelle nach Mark. das Bett ein und ersetzt den Scheffel hier nicht durch *εἰς κρυπτήν*, sondern durch das allgemeine *καλύπτει αὐτὸν σκεύει* (vgl. zu diesem Wort Act. 9, 15; 10, 11. 16; 11, 5; 27, 17). Daß er das Licht nicht den Hausgenossen, sondern den Eintretenden scheinen läßt, ist augenscheinlich auch eine Verbesserung; vielleicht denkt er auch an die Mission (?).

Der dritte Spruch lautete in Q: *ἕως ἂν παρέλθῃ ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ, ἰῶτα ἓν ἢ μία κεραία οὐ μὴ παρέλθῃ ἀπὸ τοῦ νόμου.* Luk. hat die ungelenke Satzkonstruktion formell verbessert, aber den Gedanken durch das *εὐκοπώτερον*, das er anderen Sprüchen entnahm (s. Matth. 9, 5 cum parall.; 19, 24 cum parall.), verändert: nach Matth. bleibt das Gesetz so lange wie Himmel und Erde, nach Luk. ist es dauerhafter als sie. Das ist

die echt hellenistische Hochschätzung des A.T.s bei Luk., die so hoch sein konnte, weil sie theoretisch war und außerhalb der praktischen Kämpfe stand. Die umgekehrte Annahme (Wellhausen), Matth. habe den Gedanken abgeschwächt, ist aus sachlichen und stilistischen Gründen unannehmbar. Luk. hat, um das doppelte παρέλθῃ zu vermeiden, πεσεῖν eingeführt (πεσεῖν metaphor. findet sich in den Evv. sonst nicht, aber s. Röm. 11, 11. 22; 14, 4; I Kor. 10, 12; 13, 8; Hebr. 4, 11) und das ἰῶτα ἓν als überflüssig und ungewöhnlich gestrichen. Bei Matth. ist vielleicht die Einführung (ἀμὴν γ. λ. ὑμῖν) und der Schlußsatz (ἕως ἂν πάντα γέν.) sekundär. Letzterer ist hinzugefügt, weil im Satze vorher von „Erfüllen" die Rede war; dazu kam für Matth. die Erinnerung an Mark. 13, 30.

Auch beim vierten Spruch zeigt eine genaue Erwägung, daß Matth. den Text von Q trefflich bewahrt hat (vielleicht ist das ἀμήν sekundär). Das temporale ὡς am Anfang ist spezifisch lukanisch (Belege sind hier unnötig), das ἐπ' ἄρχοντα ein verdeutlichender Zusatz, und das ἴσθι εὐνοῶν (nur hier im N.T.) schien dem Luk. zu schwach zu sein: er ersetzte es durch das wasserklare δὸς ἐργασίαν ἀπηλλάχθαι ἀπ' αὐτοῦ (ἐργασία findet sich in den 4 Evv. sonst nicht, aber s. Act. 16, 16. 19; 19, 24. 25; Ephes. 4, 19; auch ἀπαλλάσσειν findet sich in den 4 Evv. sonst nicht, aber s. Act. 19, 12: ἀπαλλάσσεσθαι ἀπ' αὐτῶν). Das ungelenke ταχὺ ἕως ὅτου εἶ μετ' αὐτοῦ hat Luk. ebenso glücklich vermieden (er nahm das μετά gleich an den Anfang) wie die unnütze Wiederholung des Worts ὁ ἀντίδικος. Dagegen ließ es sein Sprachgefühl nicht zu, die Handlung des Widersachers und die des Richters mit einem und demselben Wort (Matth. παραδοῦναι für beide Handlungen) zu bezeichnen: Luk. schreibt κατασύρειν und παραδοῦναι (κατασύρειν kommt sonst im N.T. nicht vor, aber σύρειν [von Menschen] findet sich nur bei Luk., und zwar 3mal in den Act.). Den ὑπηρέτης, einen sehr allgemeinen Begriff, hat Luk. durch den term. techn. ὁ πράκτωρ ersetzt und den vulgären κοδράντης durch λεπτόν. Überall hier ist es undenkbar, daß Matth. den Text, wie Luk. ihn bietet, vorgefunden und verändert haben sollte.

Im fünften Spruch ist Luk. augenscheinlich nicht nur von Q, sondern auch von Mark. 10, 11 (ὃς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ γαμήσῃ ἄλλην, μοιχᾶται ἐπ' αὐτήν· καὶ ἐὰν αὐτὴ

ἀπολύσασα τὸν ἄνδρα αὐτῆς [oder *ἐὰν γυνὴ ἐξέλθῃ ἀπὸ τοῦ ἀνδρὸς αὐτῆς καὶ*] *γαμήσῃ ἄλλον, μοιχᾶται*) abhängig. Somit ist bei Matth. nur die Einleitung und die Phrase *παρεκτὸς λόγου πορνείας* zu tilgen. Bei Luk. ist aus einem anderen Zusammenhang, nämlich eben aus Mark., *καὶ γαμῶν ἑτέραν* eingedrungen und damit der Sinn der Aussage ganz verändert (daß Luk. geändert hat, zeigt auch im folgenden das Partiz. für *ὃς ἐὰν γαμήσῃ*). In Q war der straffe Gedanke dieser: „Wer sein Weib entläßt, der macht, daß sie die Ehe bricht: sie und der neue Mann sind Ehebrecher." Diesen Gedanken hat Luk. gänzlich verändert.

Matth. 5, 39. 40. 42. 44—48.	Luk. 6, 29. 30. 27. 28. 35b. 32. 33. 36.
(39) *Ὅστις σε ῥαπίζει εἰς τὴν* [*δεξιὰν*] *σιαγόνα* (*σου*), *στρέψον αὐτῷ καὶ τὴν ἄλλην,*	*τῷ τύπτοντί σε εἰς* [*ἐπὶ*] *τὴν σιαγόνα, πάρεχε καὶ τὴν ἄλλην,*
(40) *καὶ τῷ θέλοντί σοι κριθῆναι καὶ τὸν χιτῶνά σου λαβεῖν, ἄφες αὐτῷ καὶ τὸ ἱμάτιον.*	*καὶ ἀπὸ τοῦ αἴροντός σου τὸ ἱμάτιον καὶ τὸν χιτῶνα μὴ κωλύσῃς.*
(42) *τῷ αἰτοῦντί σε δός, καὶ τὸν θέλοντα ἀπὸ σοῦ δανίσασθαι μὴ ἀποστραφῇς.*	*παντὶ αἰτοῦντί σε δίδου, καὶ ἀπὸ τοῦ αἴροντος τὰ σὰ μὴ ἀπαίτει* [cf. v. 35: *καὶ δανείζετε μηδὲν ἀπελπίζοντες*].
(44) *ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν· ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν καὶ προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν διωκόντων ὑμᾶς,*	*ὑμῖν λέγω τοῖς ἀκούουσιν· ἀγαπ. τ. ἐχθρ. ὑμ., καλῶς ποιεῖτε τοῖς μισοῦσιν ὑμᾶς, εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμᾶς, προσεύχεσθε περὶ τῶν ἐπηρεαζόντων ὑμᾶς,*
(45) *ὅπως γένησθε υἱοὶ τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν οὐρανοῖς, ὅτι τὸν ἥλιον αὐτοῦ ἀνατέλλει ἐπὶ πονηροὺς καὶ ἀγαθοὺς καὶ βρέχει ἐπὶ δικαίους καὶ ἀδίκους.*	*καὶ ἔσεσθε υἱοὶ ὑψίστου, ὅτι αὐτὸς χρηστός ἐστιν ἐπὶ τοὺς ἀχαρίστους καὶ πονηρούς.*
(46) *ἐὰν γὰρ ἀγαπήσητε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς, τίνα*	*καὶ εἰ ἀγαπᾶτε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς, ποία ὑμῖν χάρις*

μισθὸν ἔχετε; οὐχὶ καὶ οἱ τελῶναι τὸ αὐτὸ ποιοῦσιν;

[ἐστίν]; καὶ γὰρ οἱ ἁμαρτωλοὶ τοὺς ἀγαπῶντας αὐτοὺς ἀγαπῶσιν.

(47) καὶ ἐὰν ἀσπάσησθε τοὺς ἀδελφοὺς ὑμῶν μόνον, τί περισσὸν ποιεῖτε; οὐχὶ καὶ οἱ ἐθνικοὶ τὸ αὐτὸ ποιοῦσιν;

καὶ [γὰρ] ἐὰν [εἰ] ἀγαθοποιῆτε [-εῖτε] τοὺς ἀγαθοποιοῦντας ὑμᾶς, ποία ὑμῖν χάρις [χάρις ὑμ.] ἐστίν; καὶ οἱ ἁμαρτωλοὶ τὸ αὐτὸ ποιοῦσιν.

(48) ἔσεσθε οὖν ὑμεῖς τέλειοι ὡς ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος τέλειός ἐστιν.

γίνεσθε οἰκτίρμονες, καθὼς ὁ πατὴρ ὑμῶν οἰκτίρμων ἐστίν [οἰκτείρει].

Daß in den beiden ersten Versen Matth. den ursprünglicheren Text bewahrt hat, liegt auf der Hand; Luk. hat (1) die Partizipialkonstruktion eingeführt; er hat (2) das vulgäre *ῥαπίζειν* durch *τύπτειν*, das ebenfalls vulgäre *στρέψον* durch *πάρεχε*, das ungelenke, ungriechische und weitschweifige *τῷ θέλοντι σοι κριθῆναι καὶ ... λαβεῖν* durch *ἀπὸ τοῦ αἴροντος* ersetzt [im letzteren Fall hat er aus dem Verhalten bei einem Rechtsstreit eine allgemeine Maxime gemacht; daraus erklärt sich auch das *μὴ κωλύσῃς* statt des positiveren *ἄφες*. Matth. sagt: „Wer dir den Rock abprozessieren will, dem überlaß auch den Mantel"; Luk. sagt: „Wer dir den Mantel nimmt, den hindre nicht auch den Rock zu nehmen"]. *Ῥαπίζειν* findet sich im N.T. überhaupt nur bei Matth. (nämlich noch einmal, c. 26, 67); von *στρέφειν* gebraucht Luk. nur die Form *στραφείς*; zu beachten ist auch die semitische Wiederholung des Dativs durch *αὐτῷ* (D hat das vermieden, indem er *ὁ θέλων* schreibt). Scheinbar hat Luk. bei „Mantel" und „Rock" das Ursprüngliche; denn „der Rock ist näher als der Mantel". Allein Luk. mußte den Mantel voranstellen, denn der Räuber packt den Mantel, nicht den Rock; man kann also die Entstehung des Lukastextes als sekundären wohl begreifen, nicht aber die des Matthäustextes als sekundären.

Der Zusatz *παντί* des Luk. in v. 42 findet sich auch in der 5. Bitte des VU. bei Luk. und sonst, und ebenso der Ersatz des *δός* durch *δίδου* dort in der 4. Bitte. Das *δίδου* ist griechisch korrekter, da es sich um eine allgemeine Anweisung handelt. Im folgenden zeigen schon die Worte *ἀπαιτεῖν* [beachte das Wortspiel *αἰτεῖν* und *ἀπαιτεῖν*] und *ἀπελπίζειν* die

klassische Sprache; auch das Possessivpron. (*τὰ σά*) ist lukanisch; der ganze Satz *καὶ ἀπὸ τοῦ αἴροντος .... ἀπαίτει* ist von Luk. eingeschoben; dagegen ist v. 42^{b} bei Matth. ursprünglich, da der Gedanke auch in v. 35 bei Luk. steht und die Form bei Matth. ungelenk ist (das Medium *ἀποστρέφεσθαι* findet sich bei Luk. nicht).

In v. 44 hat Luk. das überflüssige Subjekt-Pronomen, wie so oft, gestrichen und *τοῖς ἀκούουσιν* (veranlaßt durch das, was bei ihm vorangeht) hinzugefügt. Die beiden dem Luk. eigentümlichen Mahnungen in diesem Verse sind schwerlich ursprünglich; warum sollte Matth. sie gestrichen haben? Dazu: Luk. liebt *μισεῖν* [*οἱ μισοῦντες ἡμᾶς* ist in der Literatur des nachapostolischen Zeitalters geradezu term. techn. bei den Christen für ihre Gegner] und *εὐλογεῖν*. Die vier Verba *ἀγαπᾶν, καλῶς ποιεῖν, εὐλογεῖν, προσεύχεσθαι* sind eine ausgeklügelte Steigerung, die gegen das Einfache *ἀγαπᾶν* und *προσεύχεσθαι* nicht aufkommt. *Διώκειν* hat Luk. schon bei Matth. 5, 11. 12 (s. o.) vermieden; warum, weiß ich nicht; *ἐπηρεάζειν* steht nur noch I Petr. 3, 16 und gehört nicht der vulgären Sprache an (s. die Definition bei Aristoteles).

In v. 45 zeigt das dem Luk. eigentümliche *ὕψιστος* (ohne *ὁ* und ohne *θεός*), daß er geändert hat; *ὅπως* ist bei Luk. nicht häufig (es findet sich bei ihm im Ev. nur 7mal); er hat es auch sonst vermieden. *Χρηστός ἐστιν ἐπὶ τοὺς ἀχαρίστους* ist Literatur-Griechisch, also sekundär. Warum Luk. das schöne Bild, wie es Matth. bietet, verflüchtigt hat, ist schwer zu sagen. Schien es ihm den Gedanken nicht deutlich genug auszudrücken? Daß er es vorgefunden hat, scheint aus dem *πονηρούς* hervorzugehen, welches nachklappt (verdächtig ist das *δίκαιος* und *ἄδικος*, da Matth. jenes liebt). „Eures Vaters im Himmel“ bei Matth. ist fast stets verdächtig. Mindestens „im Himmel“ ist zu streichen.

In v. 46 ist *τίνα μισθὸν ἔχετε* sicher ursprünglich; denn die *χάρις*, die Luk. bietet, ist ein spezifisch luk. Wort (es steht im Ev. und in den Act. 25mal, bei Matth. und Mark. nie). Auch die Frage in 46^{b} ist ursprünglich; denn das *καὶ γάρ* ist lukanisch (s. die 5. Bitte bei Luk. und dagegen das *ὡς καί* bei Matth.; bei Matth. findet sich *καὶ γάρ* 2mal, bei Luk. im Ev. 9mal), und rhetorische Fragen hat Luk. öfters aus Q entfernt. Die *τελῶναι* werden wohl auch ursprünglicher sein als der All-

gemeinbegriff οἱ ἁμαρτωλοί. Luk. wollte vielleicht nicht zweimal (s. v. 47) τὸ αὐτὸ ποιοῦσιν sagen; daher legt er es hier auseinander. Das εἰ hier und im folgenden Vers ist sicher sekundär; ἐάν ist in Q ungleich häufiger als εἰ. Auch an anderen Stellen hat es Luk. in εἰ verwandelt.

In v. 47 hat Luk. das ἀσπάζεσθαι (vielleicht mit Recht) als „eine freundliche Gesinnung gegen jemand haben", „sich in Liebe jemandem widmen" verstanden und es demgemäß durch ἀγαθοποιεῖν umschrieben; daß Matth. hier ursprünglich ist, liegt auf der Hand. Auch das μόνον bei Matth. ist ursprünglich; Luk. vermeidet es in diesem Gebrauch (er hat es im Ev. nur einmal [8, 50], und zwar aus Mark., während es bei Matth. öfters steht; auch in den Act. steht es nur einmal). Zu ποία ὑμῖν χάρις s. zu v. 46; das, was Matth. dafür bietet (τί περισσὸν ποιεῖτε) empfiehlt sich schon als Vulgarismus. Zu καὶ οἱ ἁμαρτ. s. z. v. 46; „ἐθνικοί" findet sich bei Luk. überhaupt nicht; es wäre seinen Lesern fast unverständlich gewesen.

In v. 48 hat Luk. wiederum (s. zu v. 44) das überflüssige Subjekt-Pronomen gestrichen, Wenn Luk. in v. 45 ἔσεσθε für (ὅπως) γένησθε und v. 48 γίνεσθε für ἔσεσθε bietet, so hat er beidemal die Logik verbessert. Wenn er καθώς für ὡς sagt, so ist das ebenfalls eine Stilverbesserung. Schwer aber ist es zu entscheiden, ob τέλειοι oder οἰκτίρμονες ursprünglich ist. Wellhausen bezeichnet letzteres als „viel echter". Τέλειος findet sich in den Evv. allerdings nur hier und Matth. 19, 21. Auf diese beiden Stellen hin Q bzw. Jesus den Begriff beizulegen, ist gewagt. Οἰκτίρμων findet sich in den Evv. sonst gar nicht. Dennoch möchte ich es, wenigstens dem Gedanken nach, bevorzugen. Vielleicht hat ἐλεήμονες gestanden, und Luk. hat es durch das feinere Wort ersetzt.

Matth. 6, 9: Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς· ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου·	Luk. 11, 2—4. ἡμῶν bis οὐραν. om. Die drei ersten Bitten fehlen wahrscheinlich, dafür: ἐλθέτω τὸ ἅγιον πνεῦμά σου ἐφ' ἡμᾶς καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς.
(10) ἐλθάτω ἡ βασιλεία σου· γενηθήτω τὸ θέλημά σου, ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς·	
(11) τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον·	(ἡμῶν om.?) δίδου τὸ καθ' ἡμέραν (f. σήμερον)

(12) καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν, ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν·	τὰς ἁμαρτίας καὶ γὰρ αὐτοὶ (f. ἡμεῖς) ἀφίομεν παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν·
(13) καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν, ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ.	ἀλλὰ bis πονηρ. om.

Daß die beiden Formen auf eine Urform und eine Übersetzung zurückgehen, ist ebenso gewiß wie die Beobachtung, daß Luk. das Gebet in den ihm bekannten Gemeinden nicht als das übliche Gemeindegebet gekannt hat; denn sonst hätte er es nicht sprachlich durchkorrigiert. Überliefert waren ihm die Anrede πάτερ (vgl. Paulus) und die sog. 4.—6. Bitte. Was sich darüber hinaus bei Matth. findet, sind Zusätze, die sich die judenchristlichen Urgemeinden gestattet haben, als sie das gemeinschaftliche Gebet in ein solennes Gemeindegebet unter starker Anlehnung an die synagogalen Gebete verwandelten, oder sie stammen von Matth. selbst. Zu der Korrektur δίδου s. Luk. zu Matth. 5, 42. Matth. bietet das Gebet, wie es täglich gebetet werden soll und gebetet wird; Luk. giebt die Gebetsanweisung; daher das Präsens. Ebendasselbe gilt von der Korrektur τὸ καθ' ἡμέραν für σήμερον, wobei noch zu bemerken, daß τ. καθ' ἡμ. nur bei Luk. im N.T. vorkommt (s. c. 19, 47; Act. 17, 11). Ὀφείλημα ist dem Luk. wohl als vulgäres Wort anstößig gewesen; daß es das ursprüngliche ist, ist zweifellos; ἡμεῖς hat er durch αὐτοί ersetzt, um die dreifache Wiederholung desselben Worts zu vermeiden (auch läßt er gerne das Subjekt-Pronomen vor dem Verbum weg, s. z. Matth. 5, 44. 48 und sonst); καὶ γάρ setzt er auch sonst ein (s. zu Matth. 5, 46). Das Perfekt ἀφήκαμεν ist gewiß ebenso ursprünglich wie das ὡς (s. Matth. 5, 23); Luk. hat den wichtigen Gedanken abgeschwächt. Endlich ist die Einschiebung von παντί (mit Partiz. statt Subst.) auch lukanisch, s. z. Matth. 5, 42 und sonst. Darüber, ob Matth. selbst die Bereicherung des Gebets vorgenommen oder das in der Gemeinde schon ausgestaltete Gebet aufgenommen hat (s. o.), kann man nicht ins klare kommen („πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τ. οὐρ." scheint den Matth. zu verraten). Eine Urform (die Anrede „πάτερ" u. die 4.—6. Bitte) muß existiert haben, und nichts spricht dagegen, daß sie in Q stand. Ebenso wie die drei ersten Bitten

klingt die 7. stark an die synagogalen Gebete an, und Luk. hätte auch diese Bitte gewiß nicht übergangen, wenn sie in seiner Vorlage gestanden hätte.

Matth. 6, 20: *θησαυρίζετε δὲ ὑμῖν θησαυροὺς ἐν οὐρανῷ, ὅπου οὔτε σὴς οὔτε βρῶσις ἀφανίζει, καὶ ὅπου κλέπται οὐ διορύσσουσιν οὐδὲ κλέπτουσιν.*

Luk. 12, 33b: *θησαυρὸν ἀνέκλειπτον ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ὅπου κλέπτης οὐκ ἐγγίζει οὐδὲ σὴς διαφθείρει.*

Man muß den 19. Vers bei Matth. und Vers 33a bei Luk. hinzunehmen; dann zeigt es sich sofort, daß Matth. einen in sich geschlossenen Spruch hat, aus dem Luk., indem er ihn mit der Aufforderung, alles zu verkaufen und Almosen zu geben [dafür war er besonders begeistert, s. die Acta], verbindet, nur eine Reminiszenz übernommen hat. Auch die Sprache und die Auswahl verrät die Willkür, also das Sekundäre des Lukas. *Διαφθείρειν* (auch *φθείρειν*) gehört nicht der Evangeliensprache an, sondern ist klassisch; den Dieb und die Motte versteht man kaum ohne Matth. 6, 19; *ἐγγίζειν* ist ein mattes, übrigens von Luk. gern gebrauchtes Wort (niemals bei Joh., 3mal bei Mark., 6(7)mal bei Matth., 24mal bei Luk.), und auch *ἀνέκλειπτος* ist Literatur-Griechisch (Luk. liebt solche Bildungen, vgl. c. 17, 1: *ἀνένδεκτος*, c. 11, 46: *δυσβάστακτος*, Acta 27, 12: *ἀνεύθετος*). So könnte man nur den Plural *οὐρανοῖς*, der bei Luk. viel seltener ist als bei Matth., für Q in Anspruch nehmen, in welchem, wie das *δέ* Vers 20 beweist, auch Vers 19 gestanden haben muß: *μὴ θησαυρίζετε ὑμῖν θησαυροὺς ἐπὶ τῆς γῆς, ὅπου σὴς καὶ βρῶσις ἀφανίζει, καὶ ὅπου κλέπται διορύσσουσιν καὶ κλέπτουσιν.* Nur wenn von Schätzen auf Erden die Rede war, erklären sich die Motten und die Diebe.

Matth. 7, 13: *Εἰσέλθατε διὰ τῆς στενῆς πύλης· ὅτι πλατεῖα [ἡ πύλη] καὶ εὐρύχωρος ἡ ὁδὸς ἡ ἀπάγουσα εἰς τὴν ἀπώλειαν, καὶ πολλοί εἰσιν οἱ εἰσερχόμενοι δι' αὐτῆς· (14) ὅτι στενὴ ἡ πύλη καὶ*

Luk. 13, 24: *ἀγωνίζεσθε εἰσελθεῖν διὰ τῆς στενῆς θύρας, ὅτι πολλοί, λέγω ὑμῖν, ζητήσουσιν εἰσελθεῖν καὶ οὐκ ἰσχύσουσιν.*

τεθλιμμένη ἡ ὁδὸς ἡ ἀπάγουσα
εἰς τὴν ζωήν, καὶ ὀλίγοι εἰσὶν
οἱ εὑρίσκοντες αὐτήν.

Lukas hat wie bei der vorigen Perikope nur einen Auszug gegeben, ihn aber durch das *ἀγωνίζεσθε* und *ζητήσουσιν* lehrhaft gestaltet (*ἀγωνίζεσθαι,* ein klassisches Wort, findet sich sonst in den Evv. nicht, wohl aber bei Paulus; *ἐζητήσαμεν ἐξελθεῖν* schreibt Luk. auch Act. 16, 10, und ein *ζητεῖν,* das Matth. nicht bietet, findet sich auch zu Matth. 10, 39; zu *οὐκ ἰσχύειν* s. noch Luk. 6, 48; 8, 43; 14, 6; 14, 30; 16, 3; 20, 26; Act. 6, 10; 25, 7). Die umgekehrte Annahme, Matth. habe hier und c. 6, 19 f. einen kurzen Text ausgestaltet (Wellhausen), ist ganz undurchführbar. *Θύρα* für *πύλη* hat Luk. geschrieben, weil er die Straße fortgelassen hat; dann lag *θύρα* näher. Luk. meint eine Haustür (s. auch den folgenden Vers 25), Q und Matth. ein Stadttor.

Matth. 7, 16: *ἀπὸ τῶν καρπῶν ἐπιγνώσεσθε αὐτούς· μήτι συλλέγουσιν ἀπὸ ἀκανθῶν σταφυλὰς ἢ ἀπὸ τριβόλων σῦκα;* (17) *οὕτως πᾶν δένδρον ἀγαθὸν καρποὺς καλοὺς ποιεῖ, τὸ δὲ σαπρὸν δένδρον καρποὺς πονηροὺς ποιεῖ.* (18) *οὐ δύναται δένδρον ἀγαθὸν καρποὺς πονηροὺς ἐνεγκεῖν, οὐδὲ δένδρον σαπρὸν καρποὺς καλοὺς ποιεῖν.*

Dazu Matth. 12, 33: *ἢ ποιήσατε τὸ δένδρον καλὸν καὶ τὸν καρπὸν αὐτοῦ καλόν, ἢ ποιήσατε τὸ δένδρον σαπρὸν καὶ τὸν καρπὸν αὐτοῦ σαπρόν· ἐκ γὰρ τοῦ καρποῦ τὸ δένδρον γινώσκεται.*

Luk. 6, 44. 43: *ἕκαστον δένδρον ἐκ τοῦ ἰδίου καρποῦ γινώσκεται· οὐ γὰρ ἐξ ἀκανθῶν συλλέγουσιν σῦκα, οὐδὲ ἐκ βάτου σταφυλὴν τρυγῶσιν.* (43) *οὐ[γάρ] ἐστιν δένδρον καλὸν ποιοῦν καρπὸν σαπρόν, οὐδὲ [πάλιν] δένδρον σαπρὸν ποιοῦν καρπὸν καλόν.*

Matth. hat den Spruch in zwei Quellen gefunden und bringt ihn deshalb zweimal, wohl in Mischung. Welche Quelle Q ist,

ist nach Luk. zu bestimmen (über die Reihenfolge der Sätze, ob Luk. Vers 44 vor 43 gestanden, läßt sich nichts mehr ausmachen). Sicher hat in Q gestanden: *ἐκ τοῦ καρποῦ τὸ δένδρον γινώσκεται* [*ἕκαστον* ist wohl ein Zusatz des Luk., wie er auch *πᾶς* einzuschieben liebt, und ebenso *ἰδίου*, welches übrigens in D fehlt]. Ursprünglich ist auch die rhetorische Frage Matth. 16ᵇ; Luk. hat solche rhetorische Fragen öfters entfernt (s. zu Matth. 5, 46. 47). *Βάτος* ist gewählter als *τρίβολος* und daher sekundär, und die lukanische Unterscheidung von *συλλέγειν* und *τρυγᾶν* ist zwar sachgemäß, aber eben deshalb schwerlich ursprünglich. Den Singular *σταφυλήν* wählte Luk., weil er auch den Plural *τρίβ.* durch den Singular *βάτος* ersetzt hatte. Der 17. Vers bei Matth. fehlt bei Luk.; er kann als überflüssig ausgelassen sein. (Semitisch ist es jedoch, denselben Gedanken positiv und negativ nebeneinander auszudrücken). Für *οὐ δύναται .... ἐνεγκεῖν .... ποιεῖν* bietet Luk.: *οὐκ ἔστιν ... πόιοῦν .... ποιοῦν;* diese Partizipialkonstruktion ist lukanisch, und er hat wohl auch den Infinit. Aorist. und Praes. nebeneinander vermeiden wollen. Es ist übrigens bemerkenswert, daß *ἤνεγκον* und alle seine Ableitungen sich im Ev. des Luk. nicht finden. Der von Luk. und Matth. 12, 33 gebotene Singular und die Adjektiva *καλός* und *σαπρός* (s. ebenfalls Matth. 12, 33) werden in Q gestanden haben.

Matth. 7, 21: *οὐ πᾶς ὁ λέγων μοι κύριε κύριε εἰσελεύσεται εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, ἀλλ' ὁ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.*	Luk. 6, 46—49; 7, 1: *τί δέ με καλεῖτε κύριε κύριε, καὶ οὐ ποιεῖτε ἃ λέγω;*
(24) *πᾶς οὖν ὅστις ἀκούει μου τοὺς λόγους τούτους καὶ ποιεῖ αὐτοὺς ὁμοιωθήσεται ἀνδρὶ φρονίμῳ ὅστις ᾠκοδόμησεν αὐτοῦ τὴν οἰκίαν ἐπὶ τὴν πέτραν.* (25) *καὶ κατέβη ἡ βροχὴ καὶ ἦλθον οἱ ποταμοὶ καὶ ἔπνευσαν οἱ ἄνεμοι καὶ προσέπεσαν τῇ οἰκίᾳ ἐκείνῃ, καὶ οὐκ ἔπεσεν· τεθεμελίωτο*	(47) *πᾶς οὖν ἐρχόμενος πρός με καὶ ἀκούων μου τῶν λόγων καὶ ποιῶν αὐτούς, ὑποδείξω ὑμῖν τίνι ἐστὶν ὅμοιος.* (48) *ὅμοιός ἐστιν ἀνθρώπῳ οἰκοδομοῦντι οἰκίαν, ὃς ἔσκαψεν καὶ ἐβάθυνεν καὶ ἔθηκεν θεμέλιον ἐπὶ τὴν πέτραν. πλημμύρης δὲ γενομένης προσέρηξεν ὁ ποταμὸς τῇ οἰκίᾳ ἐκείνῃ καὶ*

γὰρ ἐπὶ τὴν πέτραν. (26) *καὶ πᾶς ὁ ἀκούων μου τοὺς λόγους τούτους καὶ μὴ ποιῶν αὐτοὺς ὁμοιωθήσεται ἀνδρὶ μωρῷ, ὅστις ᾠκοδόμησεν αὐτοῦ τὴν οἰκίαν ἐπὶ τὴν ἄμμον.* (27) *καὶ κατέβη ἡ βροχὴ καὶ ἦλθον οἱ ποταμοὶ καὶ ἔπνευσαν οἱ ἄνεμοι καὶ προσέκοψαν τῇ οἰκίᾳ ἐκείνῃ, καὶ ἔπεσεν, καὶ ἦν ἡ πτῶσις αὐτῆς μεγάλη.*

οὐκ ἴσχυσεν σαλεῦσαι αὐτὴν διὰ τὸ καλῶς οἰκοδομῆσθαι αὐτήν. (49) *ὁ δὲ ἀκούσας καὶ μὴ ποιήσας ὅμοιός ἐστιν ἀνθρώπῳ οἰκοδομήσαντι οἰκίαν ἐπὶ τὴν γῆν χωρὶς θεμελίου, ᾗ προσέρηξεν ὁ ποταμός, καὶ εὐθὺς συνέπεσεν, καὶ ἐγένετο τὸ ῥῆγμα τῆς οἰκίας ἐκείνης μέγα.*

(28 u. 8, 5) *καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους .... εἰσελθόντος δὲ αὐτοῦ εἰς Καφαρναούμ ...*

(7, 1) *ἐπειδὴ ἐπλήρωσεν πάντα τὰ ῥήματα αὐτοῦ ... εἰσῆλθεν εἰς Καφαρναούμ.*

Ob Matth. 7, 21 und Luk. 6, 46 überhaupt aus Q stammt, kann man fragen. Die gemeinsame Quelle liegt vielleicht weiter zurück, und für Q darf der Vers mit voller Sicherheit nicht in Anspruch genommen werden. Versucht man dennoch Q zu rekonstruieren, so hat gewiß das *ὁ λέγων μοι κύριε* vor dem *καλεῖν με κύριε* und das „den Willen des Vaters tun“ vor „meinen Worten“ den Vorzug, ursprünglicher zu sein. Ganz unabhängig voneinander sind Matth. 22. 23 und Luk. 13, 26. 27 (ich habe daher die Stellen oben überhaupt nicht abgedruckt), wenn auch hier eine gemeinsame Quelle weit zurückliegt. Hier sind aller Wahrscheinlichkeit nach echte Übersetzungsvarianten, man vgl. *ὁμολογήσω αὐτοῖς ὅτι οὐδέποτε ἔγνων ὑμᾶς· ἀποχωρεῖτε ἀπ᾿ ἐμοῦ οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν* mit *λέγω ὑμῖν, οὐκ οἶδα πόθεν ἐστέ· ἀπόστητε ἀπ᾿ ἐμοῦ πάντες ἐργάται ἀδικίας.* In bezug auf das Gleichnis, welches sicher in der gemeinsamen Quelle gestanden hat, hat Wellhausen bemerkt, es sei bei Luk. anschaulicher und die Beziehung auf verschiedenartige Mitglieder der christlichen Gemeinde deutlicher. Auch wenn dem so wäre, wäre in bezug auf die größere Ursprünglichkeit nichts entschieden. Ich vermag aber den Eindruck Wellhausens nicht zu bestätigen außer vielleicht bei den malerischen Worten: *ὃς ἔσκαψεν καὶ ἐβάθυνεν καὶ ἔθηκεν θεμέλιον.* Solche Schilderungen läßt Matth. öfters weg, daher sind diese Worte vielleicht ursprünglich (doch ist anderseits zu bedenken, daß sich die beiden

ersten Worte nur bei Luk. im N. T. finden; *σκάπτειν* noch c. 13, 8; 16, 3, vgl. außerdem das Folgende). Im übrigen verdient der Matthäustext meistens sicher den Vorzug (mit Ausnahme vielleicht des *ὑποδείξω κτλ* bei Luk., denn dieses *ὑποδείξω* erhält eine gewisse Stütze durch eine andere Stelle in Q, nämlich Matth. 3, 7 = Luk. 3, 7, und wird von Matth. noch einmal fortgelassen, nämlich c. 10, 28 vgl. mit Luk. 12, 5). Der Eingang unseres Gleichnisses wird vielleicht also gelautet haben: *πᾶς οὖν ὅστις ἀκούει μου τοὺς λόγους τούτους καὶ ποιεῖ αὐτούς, ὑποδείξω ὑμῖν τίνι ἐστὶν ὅμοιος. ὅμοιός ἐστιν κτλ.* Doch ist es sehr wohl möglich, daß das *ὑποδείξω* Einschub des Luk. ist, und das etwas unlogische Fut. Pass. *ὁμοιωθήσεται* hat in diesem Falle das Vorurteil der Ursprünglichkeit für sich. Matth. schreibt *πᾶς οὖν ὅστις ἀκούει καὶ ποιεῖ,* Luk. besser griechisch *πᾶς οὖν (ἐρχόμενος πρός με καὶ) ἀκούων καὶ ποιῶν*; Matth. *ἀνδρὶ ὅστις ᾠκοδόμησεν,* Luk. *ἀνθρώπῳ οἰκοδομοῦντι*; Matth. *αὐτοῦ τὴν οἰκίαν,* Luk. besser griechisch *οἰκίαν*; Matth. *καὶ κατέβη ἡ βροχή,* Luk. vermeidet das vulgäre *βροχή* und schreibt im Genit. abs. *πλημμύρης γενομένης*; Matth. denkt an Regenstürze und Sturmwinde, aber dem Luk. schien es unwahrscheinlich, daß diese ein Haus umwerfen können, und er setzt deshalb ein Hochwasser ein. Zu dem *οὐκ ἴσχυσεν* als lukanisch vgl. oben zu Luk. 13, 24. Matth. schreibt *πᾶς ὁ ἀκούων καὶ μὴ ποιῶν,* Luk. korrekter *ὁ δὲ ἀκούσας καὶ μὴ ποιήσας*; Matth. schreibt *ἐπὶ τὴν ἄμμον,* Luk. — weil er einsah, daß man auch auf dem Sande fest bauen kann — *ἐπὶ τὴν γῆν χωρὶς θεμελίου.* Da diese Worte sicher Zusatz des Luk. sind, so wird es von hier aus unwahrscheinlich, daß oben das „*ἔθηκεν θεμέλιον*" in Q gestanden hat. Damit wird aber auch „*ἔσκαψεν καὶ ἐβάθυνεν*" sehr unsicher. Das ursprüngliche Gleichnis — und so bietet es Matth. — unterschied einfach das Haus auf dem Fels und das Haus auf dem Sand. Den Gedanken, daß es auf eine gute Grundlegung durch Arbeit ankomme, hat erst Luk. eingetragen (angeregt durch die Worte in Q: *τεθεμελίωτο ἐπὶ τὴν πέτραν,* wo aber der Nachdruck auf *πέτραν* liegt). Warum sollte Matth. ihn getilgt haben, wenn er ihn vorfand? Umgekehrt aber ist es sehr verständlich, daß einem Späteren das bloße „Fels und Sand" nicht genügte, da er erwog, wie doch alles auf die rechte Fundamentierung ankomme, einerlei wie der Grund beschaffen sei.

Auch das *συμπίπτειν* ist gewiß minder ursprünglich als das bloße *πίπτειν*, und ganz deutlich ist die Korrektur, die von einem großen Riß spricht; denn daß „das Fallen groß war", ist eine vulgäre Ausdrucksweise. Nur das *φρόνιμος* und *μωρός* des Matth. kann für Q nicht in Anspruch genommen werden; denn *μωρός* ist ausschließliches Eigentum des Matth. in den Evv. (es steht bei ihm 7mal, bei den andern nie), und auch *φρόνιμος* steht 7mal bei ihm (bei Mark. nie, bei Luk. 2mal).

Sehr wichtig ist, daß Matth. 7, 28 und 8, 5 bei Luk. 7, 1 eine Parallele haben; denn daraus folgt mit Sicherheit, daß auch in Q große Teile der Bergpredigt zusammengestanden haben und daß darauf die Heilungsgeschichte in Kapernaum folgte. Aber die Form der Aussage haben beide geändert; denn *ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν* ist ein oft wiederholter Ausdruck des Matth. (s. 11, 1; 13, 53; 19, 1; 26, 1), und der hinzugefügte Genit. abs. (*εἰσελθόντος αὐτοῦ*) zeigt ebenfalls den sekundären Charakter des Matthäustextes an dieser Stelle. Der Lukastext aber erweist sich durch das *ἐπειδή* als sekundär (es steht bei Matth., Mark. und Joh. niemals, bei Luk. aber [Ev. und Act.] 5mal), sowie durch das *πάντα τὰ ῥήματα* (es steht bei Matth., Mark., Joh. niemals, bei Luk. aber noch 3mal). Also muß man leider darauf verzichten, hier den ursprünglichen Wortlaut vor den Worten *εἰσῆλθεν εἰς Καφαρναούμ* herzustellen.

Matth. 8, 5: *Εἰσελθόντος δὲ αὐτοῦ εἰς Καφαρναοὺμ προσῆλθεν αὐτῷ ἑκατόνταρχος παρακαλῶν αὐτὸν* (6) *καὶ λέγων· κύριε, ὁ παῖς μου βέβληται ἐν τῇ οἰκίᾳ παραλυτικός, δεινῶς βασανιζόμενος.* (7) *λέγει αὐτῷ· ἐγὼ ἐλθὼν θεραπεύσω αὐτόν.* (8) *ἀποκριθεὶς δὲ ὁ ἑκατόνταρχος ἔφη· κύριε, οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς ἵνα μου ὑπὸ τὴν στέγην εἰσέλθῃς· ἀλλὰ μόνον εἰπὲ λόγῳ, καὶ ἰαθήσεται ὁ παῖς μου.* (9) *καὶ γὰρ ἐγὼ ἄν-*

Luk. 7, 1—10. . . . *εἰσῆλθεν εἰς Καφαρναούμ.* (2) *ἑκατοντάρχου δέ τινος δοῦλος κακῶς ἔχων ἤμελλεν τελευτᾶν, ὃς ἦν αὐτῷ ἔντιμος.* (3) *ἀκούσας δὲ περὶ τοῦ Ἰησοῦ ἀπέστειλεν πρὸς αὐτὸν πρεσβυτέρους τῶν Ἰουδαίων, ἐρωτῶν αὐτὸν ὅπως ἐλθὼν διασώσῃ τὸν δοῦλον αὐτοῦ.* (4) *οἱ δὲ παραγενόμενοι πρὸς τὸν Ἰησοῦν παρεκάλουν αὐτὸν σπουδαίως, λέγοντες ὅτι ἄξιός ἐστιν ᾧ παρέξῃ τοῦτο.* (5) *ἀγαπᾷ γὰρ τὸ ἔθνος ἡμῶν καὶ τὴν*

θρωπός εἰμι ὑπὸ ἐξουσίαν, ἔχων ὑπ' ἐμαυτὸν στρατιώτας, καὶ λέγω τούτῳ· πορεύθητι, καὶ πορεύεται, καὶ ἄλλῳ· ἔρχου, καὶ ἔρχεται, καὶ τῷ δούλῳ μου· ποίησον τοῦτο, καὶ ποιεῖ. (10) *ἀκούσας δὲ ὁ Ἰησοῦς ἐθαύμασεν καὶ εἶπεν τοῖς ἀκολουθοῦσιν· ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὐδὲ ἐν τῷ Ἰσραὴλ τοσαύτην πίστιν εὗρον.*

(13) *καὶ εἶπεν ὁ Ἰησοῦς τῷ ἑκατοντάρχῃ· ὕπαγε, ὡς ἐπίστευσας γενηθήτω σοι· καὶ ἰάθη ὁ παῖς ἐν τῇ ὥρᾳ ἐκείνῃ.*

συναγωγὴν αὐτὸς ᾠκοδόμησεν ἡμῖν. (6) *ὁ δὲ Ἰησοῦς ἐπορεύετο σὺν αὐτοῖς. ἤδη δὲ αὐτοῦ οὐ μακρὰν ἀπέχοντος ἀπὸ τῆς οἰκίας, ἔπεμψεν φίλους ὁ ἑκατοντάρχης λέγων αὐτῷ· κύριε, μὴ σκύλλου· οὐ γὰρ ἱκανός εἰμι ἵνα ὑπὸ τὴν στέγην μου εἰσέλθῃς·* (7) *διὸ οὐδὲ ἐμαυτὸν ἠξίωσα πρὸς σὲ ἐλθεῖν· ἀλλὰ εἰπὲ λόγῳ, καὶ ἰαθήτω ὁ παῖς μου.* (8) *καὶ γὰρ ἐγὼ ἄνθρωπός εἰμι ὑπὸ ἐξουσίαν τασσόμενος, ἔχων ὑπ' ἐμαυτὸν στρατιώτας, καὶ λέγω τούτῳ· πορεύθητι, καὶ πορεύεται, καὶ ἄλλῳ· ἔρχου, καὶ ἔρχεται, καὶ τῷ δούλῳ μου· ποίησον τοῦτο, καὶ ποιεῖ.* (9) *ἀκούσας δὲ ταῦτα ὁ Ἰησοῦς ἐθαύμασεν αὐτόν, καὶ στραφεὶς τῷ ἀκολουθοῦντι αὐτῷ ὄχλῳ εἶπεν· λέγω ὑμῖν, οὐδὲ ἐν τῷ Ἰσραὴλ τοσαύτην πίστιν εὗρον.*

(10) *καὶ ὑποστρέψαντες εἰς τὸν οἶκον οἱ πεμφθέντες εὗρον τὸν δοῦλον ὑγιαίνοντα.*

Wenn irgendwo, so ist in dieser Perikope deutlich, daß, was Luk. anders als Matth. hat oder über ihn hinaus, nicht aus Q stammt, daß also Matth. die Quelle ursprünglicher wiedergibt. Die beiden Gesandtschaften an Jesus (statt daß der Hauptmann selbst kommt) sind späterer Zusatz. Das geht schlagend 1. daraus hervor, daß die lange Rede, die nach Luk. angeblich die Freunde halten, schlechterdings nur in den Mund des Hauptmanns selbst paßt, 2. daß auch bei Joh. (4, 46 ff.) der Hauptmann [der *βασιλικός*] selbst kommt. Eine Untersuchung darüber, was dem Luk. in dem, was er allein bringt, etwa überliefert war und was er

selbst hinzugetan hat, ist unter solchen Umständen unnötig. Bemerkt sei nur, daß *ἔντιμος* (v. 2), *οἱ παραγενόμενοι* (v. 4), *σπουδαίως* (v. 4), *μακρὰν ἀπέχειν* (v. 6), *διό* (v. 7), *ἀξιοῦν* (v. 7), das Pass. *τάσσεσθαι* (v. 8) in den Evangelien ausschließlich lukanisch sind (nur *διό* kommt einmal bei Matth. vor), und ferner daß es dem Stil des Luk. entspricht, die Objekte zu ergänzen (vgl. Matth. v. 10 und Luk. v. 9), ebenso *τὶς* hinzuzusetzen (vgl. Matth. v. 5 und Luk. v. 2). Auch *διασώζειν* kann als ein lukanisches Wort in Anspruch genommen werden, sowie der Wechsel *ἀπέστειλεν* (v. 3) und *ἔπεμψεν* (v. 6) und das pleonastische *στραφείς* (v. 9). Daß Matth. den in Q überlieferten Text geändert hat (man beachte das für Q so charakteristische *ἐγώ* in v. 7 und anderes), läßt sich nicht nachweisen; schimmert doch dieser Text bei Luk. auch in dem gänzlich umgestalteten Anfang der Erzählung noch immer durch (s. auch *παῖς* Luk. v. 7 > *δοῦλος* v. 2). Also ist auch *τοῖς ἀκολουθοῦσιν* (> *τῷ ἀκολουθοῦντι αὐτῷ ὄχλῳ*) ursprünglich, wahrscheinlich auch das *ἀμήν*. Zu dem bei Luk. in Vers 6 stehenden *μὴ σκύλλου* ist Luk. 8, 49 (Mark. 5, 35) zu vergleichen. Ganz verschieden ist bei Matth. und Luk. der Schlußvers gestaltet. Ich glaube die kühne Hypothese später rechtfertigen zu können, daß er überhaupt nicht in Q gestanden hat. Hier nur so viel, daß Matth. 8, 13 ganz wie c. 15, 28 lautet (kananäisches Weib), während Luk. den Schluß in konventioneller Form summarisch abmacht.

Matth. 8, 11: *Λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι πολλοὶ ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν ἥξουσιν καὶ ἀνακλιθήσονται μετὰ Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν·* (12) *οἱ δὲ υἱοὶ τῆς βασιλείας ἐκβληθήσονται* [*ἐξελεύσονται*] *εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον· ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων.*

Luk. 13, 28. 29: *ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων, ὅταν ὄψεσθε Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ καὶ πάντας τοὺς προφήτας ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ, ὑμᾶς δὲ ἐκβαλλομένους ἔξω.* (29) *καὶ ἥξουσιν ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν καὶ* [*ἀπὸ*] *βορρᾶ καὶ νότου, καὶ ἀνακλιθήσονται ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ.*

Stellt man die Fassung des Spruches bei Matth. als die Reihe 1 2^{a} 2^{b} 2^{c} 3 4 dar, so bietet Luk. die Reihenfolge 4 2^{b}

2c 3 1 2a 2c. Die Voranstellung von 4 bei ihm erweist sich als falsch, denn das *ἐκεῖ* ist nun ohne Beziehung (auf 13, 27 bezieht es sich nicht); also ist 4 nach 3 zu belassen (im Matth.); 2c (*ἐν τῇ βασιλείᾳ τ. θ.*) steht bei Luk. zweimal und zeigt schon dadurch, daß 2abc zusammengehören, daß also 2a (*καὶ ἀνακλιθήσονται*) an den Anfang gehört, dann aber auch 1. Also ist die Reihenfolge bei Matth. die ursprüngliche. Die Änderung ist durch die unbegreifliche Voranstellung von 4 (*ἐκεῖ κτλ.*) veranlaßt. Sie verlangte weitere Umstellungen und auch die Einschiebung des *ὄψεσθε* (so daß der Gedanke nun an den reichen Mann in der Hölle erinnert). *Πάντας τοὺς προφήτας* ist auch sekundär; auch *ὄψεσθε* mit doppeltem Accus. ist lukanisch. Ist bei Matth. *ἐξελεύσονται* zu lesen, wie wahrscheinlich, so ist das die Übersetzung des aramäischen Passivums [N'phaq] zu Appeq (*ἐκβάλλειν*), s. Wellhausen; aber Luk. hat nicht das aramäische Wort neu und besser übersetzt, sondern das nach griechischer Auffassung schlecht gewählte *ἐξελεύσονται* in *ἐκβαλλομένους* verwandelt. Die Phrase *εἰς τ. σκότος τ. ἐξώτερον* kommt im N. T. nur bei Matth. vor, bei ihm aber dreimal (s. c. 22, 13; 25, 30). Sie wird auch hier von ihm eingesetzt sein und wahrscheinlich auch das *πολλοί* am Anfang (sonst setzt Luk. nicht selten Subjekte zu subjektlosen Verben). Dagegen gehört der Borras und Notos sicher dem Hellenen an.

[Matth. 10, 7: *πορευόμενοι δὲ κηρύσσετε λέγοντες ὅτι ἤγγικεν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν*].	[Luk. 9, 2: *ἀπέστειλεν αὐτοὺς κηρύσσειν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ καὶ ἰᾶσθαι*].
(12) *εἰσερχόμενοι δὲ εἰς τὴν οἰκίαν ἀσπάσασθε αὐτήν·* (13) *καὶ ἐὰν μὲν ᾖ ἡ οἰκία ἀξία, ἐλθάτω ἡ εἰρήνη ὑμῶν ἐπ' αὐτήν· ἐὰν δὲ μὴ ᾖ ἀξία, ἡ εἰρήνη ὑμῶν πρὸς ὑμᾶς ἐπιστραφήτω.*	(10, 5): *εἰς ἣν δ' ἂν εἰσέλθητε οἰκίαν, πρῶτον λέγετε· εἰρήνη, τῷ οἴκῳ τούτῳ.* (6) *καὶ ἐὰν ᾖ ἐκεῖ υἱὸς εἰρήνης, ἐπαναπαήσεται ἐπ' αὐτὸν ἡ εἰρήνη ὑμῶν· εἰ δὲ μήγε, ἐφ' ὑμᾶς ἀνακάμψει.*
(24) *οὐκ ἔστιν μαθητὴς ὑπὲρ τὸν διδάσκαλον οὐδὲ δοῦλος ὑπὲρ τὸν κύριον αὐτοῦ.* (25) *ἀρκετὸν τῷ μαθητῇ, ἵνα*	(6, 40): *οὐκ ἔστιν μαθητὴς ὑπὲρ τὸν διδάσκαλον· κατηρτισμένος δὲ πᾶς ἔσται ὡς ὁ διδάσκαλος αὐτοῦ.*

γένηται ὡς ὁ διδάσκαλος αὐ-
τοῦ, καὶ ὁ δοῦλος ὡς ὁ κύριος
αὐτοῦ.

Luk. hat (zu Matth. 10, 7) die direkte Rede in Erzählung umgesetzt. Die Worte *καὶ ἰᾶσθαι* sind ein lukanischer Zusatz, der sich daraus erklärt, daß nach Luk. die Heilungstätigkeit Jesu die Hauptsache ist. Auch die Aussendung der Jünger betont Luk. gern, und daß das Reich der Inhalt der Predigt ist, ist gegenüber der Ankündigung „*ἤγγικεν*" das Spätere. Ob aber dieser Satz überhaupt zu Q gerechnet werden darf, ist sehr fraglich.

Die relativische Anknüpfung (Luk. 10, 5) ist bei Luk. sehr häufig und gehört zu den Eigentümlichkeiten seines Stils gegenüber den anderen Evangelisten, bei denen das selten ist. *Εἰσέλθητε* neben *εἰσερχόμενοι* ist eine grammatische Verbesserung. *Ἀσπάζεσθαι* hat Luk. auch zu Matth. 5, 47 vermieden; er nimmt dafür aus dem Folgenden den Gruß selbst heraus. Unzweifelhaft ist es auch eine spätere Reflexion, die an Stelle der Würdigkeit des ganzen Hauses einen einzelnen Würdigen im Hause setzt. Luk. schreibt auch Söhne des Lichts (16, 8), dieses Äons (l. c. u. 20, 34), des Trostes (Act. 4, 36), der Auferstehung (Luk. 20, 36). Das findet sich bei Matth. nicht. *Ἄξιος*, absolut gebraucht, findet sich auch Matth. 10, 11 u. 22, 8; Luk. hat es (sprachlich mit Recht) vermieden. Das *ἐπαναπαήσεται* (f. *ἐλθάτω ἐπ' αὐτήν*) findet sich im N. T. nur noch Röm. 2, 17 und zeigt durch die doppelte Präposition, daß es der einfachen Sprache der Quelle fremd ist. Luk. bietet *εἰ* für *ἐάν*, wie oben zu Matth. 5, 46. 47 (*εἰ* ist in Q selten). Das mediale *ἐπιστρέφεσθαι* hat Luk. im Ev. und den Act. vermieden (s. dagegen Matth. 9, 22; Mark. 5, 30; 8, 33; Joh. 21, 20); es war wohl vulgär.

Bei Matth. 10, 24 f. scheint mir Luk. den Herrn und Sklaven weggelassen zu haben, weil es neben Lehrer uud Schüler überflüssig ist und fast trivial klingt. Daß auch die zweite Hälfte des Verses bei Luk. aus derselben Quelle wie Matth. geflossen ist, zeigt das *ὡς ὁ διδάσκαλος αὐτοῦ*. Dann aber ist es unmöglich, mit Wellhausen hier eine schlechte Übersetzung aus dem Aramäischen anzunehmen und *πᾶς* adverbial (= vollkommen) zu fassen. *Πᾶς* hat Luk. öfters eingeschoben, und der Grund, warum er hier so stark geändert hat, ist doch leicht ersichtlich.

Der Vers 25 bei Matth. (d. h. in der Quelle) lautete, als ob jeder Schüler unschwer wie der Lehrer werden könnte; diesen Schein wollte Luk. in etwas pedantischer Absicht zerstören. Auch das *κατηρτισμένος*, welches sonst in den Evv. nicht vorkommt, wohl aber bei Paulus (Röm. 9, 22; I. Kor. 1, 10; II. Kor. 13, 11, vgl. Hebr. 11, 3), zeigt den nicht vulgären Stil, also den Stil des Lukas. *Ἀρκετόν* kommt bei Matth. noch einmal vor (6, 34), sonst im N. T. überhaupt nicht (6, 34 ist wahrscheinlich auch aus Q, aber bei Luk. fehlt eine Parallele). Der Matthäustext zeigt hier keine sekundären Spuren. Auch das *ἤγγικεν* in Vers 7 wird ursprünglich sein. Luk. konnte es bei seinem Referate nicht wohl einfügen (s. o.).

Matth. 10, 27: *ὃ λέγω ὑμῖν ἐν τῇ σκοτίᾳ, εἴπατε ἐν τῷ φωτί· καὶ ὃ εἰς τὸ οὖς ἀκούετε, κηρύξατε ἐπὶ τῶν δωμάτων.* (28) *καὶ μὴ φοβεῖσθε ἀπὸ τῶν ἀποκτεννόντων τὸ σῶμα, τὴν δὲ ψυχὴν μὴ δυναμένων ἀποκτεῖναι· φοβεῖσθε δὲ μᾶλλον τὸν δυνάμενον καὶ ψυχὴν καὶ σῶμα ἀπολέσαι ἐν γεέννῃ.* (29) *οὐχὶ δύο στρουθία ἀσσαρίου πωλεῖται; καὶ ἓν ἐξ αὐτῶν οὐ πεσεῖται ἐπὶ τὴν γῆν ἄνευ τοῦ πατρὸς ὑμῶν.* (30) *ὑμῶν δὲ καὶ αἱ τρίχες τῆς κεφαλῆς πᾶσαι ἠριθμημέναι εἰσίν.* (31) *μὴ οὖν φοβεῖσθε· πολλῶν στρουθίων διαφέρετε ὑμεῖς.* (32) *πᾶς οὖν ὅστις ὁμολογήσει ἐν ἐμοὶ ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων, ὁμολογήσω κἀγὼ ἐν αὐτῷ ἔμπροσθεν τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.* (33) *ὅστις δὲ ἀρνήσηταί με ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων, ἀρνήσομαι κἀγὼ αὐτὸν ἔμπροσθεν τοῦ πα-*

Luk. 12, 3: *ὅσα ἐν τῇ σκοτίᾳ εἴπατε, ἐν τῷ φωτὶ ἀκουσθήσεται, καὶ ὃ πρὸς τὸ οὖς ἐλαλήσατε ἐν τοῖς ταμείοις, κηρυχθήσεται ἐπὶ τῶν δωμάτων.* (4) *λέγω δὲ ὑμῖν τοῖς φίλοις μου, μὴ φοβηθῆτε ἀπὸ τῶν ἀποκτεννόντων τὸ σῶμα καὶ μετὰ ταῦτα μὴ ἐχόντων περισσότερόν τι ποιῆσαι·* (5) *ὑποδείξω δὲ ὑμῖν τίνα φοβηθῆτε· φοβήθητε τὸν μετὰ τὸ ἀποκτεῖναι ἔχοντα ἐξουσίαν ἐμβαλεῖν εἰς τὴν γέενναν· ναί, λέγω ὑμῖν, τοῦτον φοβήθητε.* (6) *οὐχὶ πέντε στρουθία πωλοῦνται ἀσσαρίων δύο; καὶ ἓν ἐξ αὐτῶν οὐκ ἔστιν ἐπιλελησμένον ἐνώπιον τοῦ θεοῦ.* (7) *ἀλλὰ καὶ αἱ τρίχες τῆς κεφαλῆς ὑμῶν πᾶσαι ἠρίθμηνται. μὴ φοβεῖσθε· πολλῶν στρουθίων διαφέρετε.* (8) *λέγω δὲ ὑμῖν, πᾶς ὃς ἂν ὁμολογήσῃ ἐν ἐμοὶ ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων, καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὁμολογήσει ἐν αὐτῷ*

τρός μου τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.	ἔμπροσθεν τῶν ἀγγέλων τοῦ θεοῦ. (9) ὁ δὲ ἀρνησάμενός με ἐνώπιον τῶν ἀνθρώπων ἀπαρνηθήσεται ἐνώπιον τῶν ἀγγέλων τοῦ θεοῦ.

Wellhausen erkennt zu Matth. v. 27 an, daß Luk. hier sekundär ist. Wahrscheinlich wollte er Jesum nicht als Geheimlehrer erscheinen lassen. — Da er εἴπατε schon in den Vordersatz genommen hatte, schrieb er im Nachsatz ἀκουσθήσεται, und nun mußte er wiederum das ἀκούετε ändern und dafür ἐλαλήσατε schreiben. Aber das ἀκούειν war auch in der Verbindung εἰς τὸ οὖς vulgär und anstößig; Luk. schreibt: λαλεῖν πρὸς τὸ οὖς, das ist korrekter. Korrekter ist auch ὅσα als ὅ. Κηρύξατε wurde schließlich in κηρυχθήσεται geändert parallel zu ἀκουσθήσεται. Endlich: der Gegensatz „Ohr und Dach“ war dem Hellenen zu grotesk; er milderte ihn durch das eingeschobene: „in den Gemächern“.

Bei Matth. v. 28 ist das λέγω ὑμῖν τοῖς φίλοις μου des Lukas schwerlich ursprünglich. Luk. hat den mangelnden Zusammenhang der beiden Verse empfunden und macht daher einen neuen Ansatz; außerdem ist „φίλοι“ lukanisch-johanneisch. Μὴ φοβηθῆτε ist feiner als μὴ φοβεῖσθε (zu Matth. v. 31 hat Luk. das Präsens stehen gelassen). Luk. spricht nicht vom Töten der Seele; warum nicht, ist nicht deutlich (auch v. 5 läßt er die Seele fort). Ich vermute, daß dem Hellenen das Töten der Seele ein Ungedanke war (das περισσότερόν τι verrät übrigens den luk. Stil). Das ὑποδείξω des Luk. kann ursprünglich sein, braucht es aber nicht zu sein (s. z. Matth. 7, 24); es steht für das griechisch inkorrekte μᾶλλον. Das ἀπολέσαι ἐν γεέννῃ ist ungriechisch; Luk. setzte dafür ἐμβαλεῖν εἰς. Luk. weist durch die Wiederholung des λέγω und φοβήθητε am Schluß des Verses noch einmal auf seine Bedeutung hin. Ursprünglich ist das natürlich nicht.

Rätselhaft sind die Varianten 2 Sperlinge für einen Heller, 5 Sperlinge für 2 Heller (v. 29[a]). Sind die Sperlinge billiger geworden? Bei v. 29[b] wird niemand zweifeln, daß Matth. den ursprünglichen Text hat. Das zeigt sich auch an der Form: das ἐνώπιον ist dem Luk. unter den Synoptikern eigentümlich; es findet sich bei Matth. und Mark. nicht, und οὐκ ἔστιν ἐπι-

λελησμ. ist Literatur-Griechisch. Nur πατὴρ ὑμῶν für θεός (s. z. Matth. 6, 26) wird bei Matth. sekundär sein.

Zu Matth. v. 30 ist die Wortstellung bei Luk. grammatisch korrekter, aber dem Sinne nach ist Matth. treffender, also ursprünglicher, und ἠρίθμηνται ist natürlich Korrektur zu ἠριθμημέναι εἰσίν. Ἀλλά ist für das schwächere δέ von Luk. eingesetzt.

Zu Matth. v. 31 wird Wellhausen recht haben, daß hier eine falsche Übersetzung vorliegt (πολλῶν statt πολλῷ), aber der Fehler ist schon in Q gemacht, da auch Luk. diesen Text bietet. Das Subjekt-Pronomen (ὑμεῖς) läßt Luk. weg wie so oft. Das οὖν bei Matth. ist zweifelhaft.

Zu Matth. 32f.: wieder markiert Luk. den neuen Gedanken durch λέγω δὲ ὑμῖν. Der Menschensohn, den er in v. 32 bringt, kann nicht ursprünglich sein; denn v. 33 hat auch Luk. (wie Matth. an beiden Stellen) das „ich". Aber ἔμπροσθεν τ. ἀγγέλων ist sicher ursprünglich (s. Mark. 8, 38), und von hier aus wird es noch einmal wahrscheinlich, daß Matth. öfters „meinen Vater im Himmel", „den Vater im Himmel" eingesetzt hat. In v. 33 ist sowohl das Partizip ὁ ἀρνησάμενος als auch das ἐνώπιον und das ἀπαρνηθήσεται (für ἀρνήσομαι κἀγὼ αὐτόν) lukanisch (Luk. braucht das Passiv. häufiger als die anderen Evangelisten).

Matth. 10, 34: μὴ νομίσητε ὅτι ἦλθον βαλεῖν εἰρήνην ἐπὶ τὴν γῆν· οὐκ ἦλθον βαλεῖν εἰρήνην ἀλλὰ μάχαιραν. (35) ἦλθον γὰρ διχάσαι ἄνθρωπον κατὰ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ καὶ θυγατέρα κατὰ τῆς μητρὸς αὐτῆς καὶ νύμφην κατὰ τῆς πενθερᾶς αὐτῆς. [(37) ὁ φιλῶν πατέρα ἢ μητέρα ὑπὲρ ἐμὲ οὐκ ἔστιν μου ἄξιος· καὶ ὁ φιλῶν υἱὸν ἢ θυγατέρα ὑπὲρ ἐμὲ οὐκ ἔστιν μου ἄξιος].

Luk. 12, 51: δοκεῖτε ὅτι εἰρήνην παρεγενόμην δοῦναι ἐν τῇ γῇ; οὐχί, λέγω ὑμῖν, ἀλλ' ἢ διαμερισμόν. (53) διαμερισθήσονται πατὴρ ἐπὶ υἱῷ καὶ υἱὸς ἐπὶ πατρί, μήτηρ ἐπὶ θυγατέρα καὶ θυγάτηρ ἐπὶ τὴν μητέρα, πενθερὰ ἐπὶ τὴν νύμφην αὐτῆς καὶ νύμφη ἐπὶ τὴν πενθεράν. [(14, 26) εἴ τις ἔρχεται πρός με καὶ οὐ μισεῖ τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ τὴν μητέρα καὶ τὴν γυναῖκα καὶ τὰ τέκνα καὶ τοὺς ἀδελφοὺς καὶ τὰς ἀδελφάς, ἔτι τε καὶ τὴν ἑαυτοῦ ψυχήν, οὐ δύναται εἶναί μου μαθητής].

(38) καὶ ὃς οὐ λαμβάνει τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθεῖ ὀπίσω μου, οὐκ ἔστιν μου ἄξιος.	(14, 27) ὅστις οὐ βαστάζει τὸν σταυρὸν ἑαυτοῦ καὶ ἔρχεται ὀπίσω μου, οὐ δύναται εἶναί μου μαθητής.
(39) ὁ εὑρὼν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἀπολέσει αὐτήν, καὶ ὁ ἀπολέσας τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἕνεκεν ἐμοῦ εὑρήσει αὐτήν.	(17, 33) ὃς ἐὰν ζητήσῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ περιποιήσασθαι ἀπολέσει αὐτήν, ὃς δ' ἂν ἀπολέσει ζωογονήσει αὐτήν.
(40) ὁ δεχόμενος ὑμᾶς ἐμὲ δέχεται, καὶ ὁ ἐμὲ δεχόμενος δέχεται τὸν ἀποστείλαντά με.	(10, 16) ὁ ἀκούων ὑμῶν ἐμοῦ ἀκούει, καὶ ὁ ἀθετῶν ὑμᾶς ἐμὲ ἀθετεῖ· ὁ δὲ ἐμὲ ἀθετῶν ἀθετεῖ τὸν ἀποστείλαντά με.

Auch zu Matth. v. 34 findet sich bei Luk. wieder das *λέγω ὑμῖν*. *Μὴ νομίσητε ὅτι ἦλθον* steht auch Matth. 5, 17; *δοκεῖτε* findet sich in Q Matth. 24, 44 = Luk. 12, 44; doch ist die Zugehörigkeit des Verses zu Q nicht zweifellos. Da aber hier Luk. die Frageform hat, die er sonst öfters getilgt hat, ist für ihn zu entscheiden. Das *εἰρήνην δοῦναι ἐν τ. γῇ* ist gewiß eine stilistische Verbesserung, *παρεγενόμην* ist gewählter als *ἦλθον*, desgleichen *διαμερισμόν* (nur hier im NT.) für *μάχαιραν*, endlich ist auch die Wortstellung bei Luk. künstlicher. Dasselbe gilt von Matth. 35 = Luk. 53: der *διαμερισμός* veranlaßte es, statt *ἦλθον διχάσαι* (das Wort fehlt in der LXX und mag dem Luk. auch anstößig gewesen sein) vielmehr *διαμερισθήσονται* zu schreiben; *πατὴρ ἐπὶ υἱῷ καὶ υἱὸς ἐπὶ πατρὶ* ist korrekter als das ungelenke *ἄνθρωπον κατὰ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ*. Demgemäß wiederholte Luk. auch das „Mutter und Tochter“ und „Schwieger und Schnur“.

Über das Verhältnis von Matth. v. 37 zu Luk. 14, 26 läßt sich schwer ein Urteil gewinnen. Man kann es bezweifeln, ob hier Q die gemeinsame Quelle ist, so gewiß letztlich eine solche zugrunde liegt. Wahrscheinlich ist, daß Luk. von Mark. 10, 29 stark beeinflußt ist, daß das *μισεῖν* und ebenso das *ἔτι τε καὶ* (*τε* ist lukanisch) auf seine Rechnung kommt, daß er den Schluß des Verses nach dem folgenden gebildet hat, und daß Matth. den unveränderten Text von Q bietet. (Das möchte ich auch für v. 36 annehmen, der oben nicht abgedruckt ist: *καὶ ἐχθροὶ τοῦ ἀνθρώπου* s. *ἄνθρωπος* in v. 35] *οἱ οἰκιακοὶ αὐτοῦ*. Luk.

ließ diese Worte ganz fort, weil sie ihm nach v. 35 ganz überflüssig schienen).

Der Spruch Matth. v. 38 steht je 2mal bei Matth. und Luk. und einmal bei Mark. Die oben abgedruckten Fassungen haben eine Quelle, da sie beide negativ sind, während die drei anderen mit εἴ τις θέλει beginnen. Die ursprüngliche Form der negativen Fassung steht wiederum bei Matth: er schreibt ὅς, Luk. besser griechisch ὅστις, er spricht von einem „Nehmen" des Kreuzes, Luk. von einem „Tragen" („Nehmen" soll natürlich auch = „Tragen" sein). Matth. schreibt pleonastisch (semitisch) *ἀκολουθεῖν ὀπίσω,* Luk. korrigiert das in *ἔρχεσθαι ὀπίσω.* Für *οὐκ ἔστιν μου ἄξιος* schreibt Luk. konstant: *οὐ δύναται εἶναί μου μαθητής.* Man versteht, wie dieses für jenes, nicht aber wie jenes für dieses gesetzt worden ist (über die Vermeidung des ἄξιος bei Luk. s. zu Matth. 10, 13).

Der Spruch Matth. 10, 39 ist der eine von den beiden Sprüchen Jesu, die sich in allen vier Evangelien finden (bei Matth. und Luk. 2mal). Matth. 16, 25 und Luk. 9, 26 ist aus Mark. 8, 35 geflossen; also stammten Matth. 10, 39 und Luk. 17, 33 aus Q (in allen sechs Fassungen findet sich der Ausdruck ἀπολλύειν τὴν ψυχήν).

Luk. bringt die in den Evangelien sonst fehlenden Worte περιποιεῖσθαι (aber s. Act. 20, 28; I Tim. 3, 13) und ζωογονεῖν (aber s. Act. 7, 19 und I Tim. 6, 13); sie sind zweifelsohne sekundär; dem Sinne nach sind sie mit σώζειν bzw. aram. „achi" identisch (s. Wellhausen). Auch das ζητήσῃ des Luk. ist sehr verdächtig, denn auch zu Matth. 7, 13 (Luk. 13, 24) hat er ein ζητήσουσιν eingeschoben. Den Ausdruck τὴν ψυχὴν εὑρεῖν hat Luk. augenscheinlich als nicht genügend verständlich beurteilt; auch Johannes hat ihn (12, 25) durch φιλεῖν τὴν ψυχήν ersetzt. Auffallend ist nur, daß Matth. in diesem Verse das Partiz. hat und Luk. das Verbum finit. (mit ὅς ἐάν); sonst ist es fast immer umgekehrt. Lukas war wahrscheinlich durch seine frühere Fassung (in c. 9, 24, nach Markus) beeinflußt. Ἕνεκεν ἐμοῦ ist Zusatz des Matth. (aus Mark.).

Matth. 10, 40: Die zweite Hälfte dieses Spruchs ist das andere Wort Jesu, das sich in allen vier Evangelien findet. Bei Mark. stand (9, 37) das Wort von dem aufzunehmenden Kinde (in welchem Jesus selbst aufgenommen wird) und schloß: *καὶ*

ὃς ἂν ἐμὲ δέχηται, οὐκ ἐμὲ δέχεται ἀλλὰ τὸν ἀποστείλαντά με. Hieraus ist Matth. 18, 5 geflossen (aber ohne die 2. Hälfte) und Luk. 9, 48: *καὶ ὃς ἂν ἐμὲ δέξηται, δέχεται τὸν ἀποστείλαντά με.* An den drei anderen Stellen (den beiden oben abgedruckten und Joh. 13, 20: *ὁ λαμβάνων ἄν τινα πέμψω ἐμὲ λαμβάνει, ὁ δὲ ἐμὲ λαμβάνων λαμβάνει τὸν πέμψαντά με*) handelt es sich um die Aufnahme der Evangelisten Jesu. Die Übereinstimmung von Matth. und Joh. in diesem Spruche (Matth. *δέχεσθαι* und *ἀποστεῖλαι,* Joh. *λαμβάνειν* und *πέμψαι* — das sind echte Übersetzungsvarianten) legt die Annahme nahe, daß Luk. willkürlich geändert und erweitert hat. Das Motiv ist aus der leisen Abänderung bei Joh. klar. Bei Matth. (Q) handelt es sich um die wirkliche Aufnahme der direkten Apostel Jesu. Daran konnte man in späterer Zeit (und namentlich in der Diaspora) nicht denken. Darum schreibt Joh.: *ὁ λαμβάνων ἄν τινα πέμψω,* und Lukas verändert die „Aufnahme" in das „Hören" (im Sinne von Gehorchen), bzw. in das Gegenteil, das „Unwirksam machen". Zu *ἀθετεῖν* bei Luk. s. I Thess. 4, 8: *ὁ ἀθετῶν οὐκ ἄνθρωπον ἀθετεῖ ἀλλὰ τὸν θεόν* (und Luk. 7, 30: *τὴν βουλὴν τοῦ θεοῦ ἠθέτησαν*); zum Gedanken bei Luk. s. Act. 9, 4: *Σαούλ, τί με διώκεις;* Also zeigt sich auch in den zuletzt behandelten Versen fast durchweg, daß der Lukastext sekundär ist, wenn es auch fraglich bleiben muß um des starken Unterschieds von Matth. 10, 40 und Luk. 10, 16 willen, ob dieser besonders stark verbreitete Spruch überhaupt in Q gestanden hat.

Matth. 11, 2: *Ὁ δὲ Ἰωάννης ἀκούσας ἐν τῷ δεσμωτηρίῳ τὰ ἔργα τοῦ Χριστοῦ, πέμψας διὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ εἶπεν αὐτῷ·*	Luk. 7, 18. 19: *καὶ ἀπήγγειλαν Ἰωάννει οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ περὶ πάντων τούτων. καὶ προσκαλεσάμενος δύο τινὰς τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ὁ Ἰωάννης ἔπεμψεν πρὸς τὸν κύριον λέγων·*

Daß Johannes gefangen genommen worden, hatte Luk. c. 3, 20 gesagt, brauchte es also nicht zu wiederholen; in Q muß es gestanden haben; also ist *ἐν τῷ δεσμωτηρίῳ* des Matth. ursprünglich: „Die Werke hören" ist ein ungelenker Ausdruck; die Phrase des Luk. dagegen ist konventionell; ebenso macht das *πέμψαι διά* einen ursprünglicheren Eindruck als das in den

Evv. formelhafte προσκαλεσάμενος (ἔπεμψεν). Endlich ist die Einschiebung von τινὲς und ὁ κύριος lukanisch, und die Wiederholung des Namens Johannes zeigt, daß die Fassung in v. 18 nicht ursprünglich ist. Also hat Matth. den Text von Q bewahrt.

Matth. 17,20[b]: Ἐὰν ἔχητε πίστιν ὡς κόκκον σινάπεως, ἐρεῖτε τῷ ὄρει τούτῳ· μετάβα ἔνθεν ἐκεῖ, καὶ μεταβήσεται.

Luk. 17, 6: εἰ ἔχετε πίστιν ὡς κόκκον σινάπεως, ἐλέγετε ἂν τῇ συκαμίνῳ [ταύτῃ]· ἐκριζώθητι καὶ φυτεύθητι ἐν τῇ θαλάσσῃ· καὶ ὑπήκουσεν ἂν ὑμῖν.

Luk. hat εἰ für ἐάν geschrieben wie öfters. Die Ausleger erkennen an, daß Luk. den Feigenbaum für den Berg eingesetzt hat — ein Nachhall der ausgelassenen Verfluchung des Feigenbaumes.

Matth. 18, 12: τί ὑμῖν δοκεῖ; ἐὰν γένηταί τινι ἀνθρώπῳ ἑκατὸν πρόβατα καὶ πλανηθῇ ἓν ἐξ αὐτῶν, οὐχὶ ἀφήσει τὰ ἐνενήκοντα ἐννέα ἐπὶ τὰ ὄρη καὶ πορευθεὶς ζητεῖ τὸ πλανώμενον; (13) καὶ ἐὰν γένηται εὑρεῖν αὐτό, ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὅτι χαίρει ἐπ᾽ αὐτῷ μᾶλλον ἢ ἐπὶ τοῖς ἐνενήκοντα ἐννέα τοῖς μὴ πεπλανημένοις.

Luk. 15, 4: τίς ἄνθρωπος ἐξ ὑμῶν ἔχων ἑκατὸν πρόβατα καὶ ἀπολέσας ἐξ αὐτῶν ἓν οὐ καταλείπει τὰ ἐνενήκοντα ἐννέα ἐν τῇ ἐρήμῳ καὶ πορεύεται ἐπὶ τὸ ἀπολωλὸς ἕως εὕρῃ αὐτό; (5) καὶ εὑρὼν ἐπιτίθησιν ἐπὶ τοὺς ὤμους αὐτοῦ χαίρων, (6) καὶ ἐλθὼν εἰς τὸν οἶκον συνκαλεῖ τοὺς φίλους καὶ τοὺς γείτονας, λέγων αὐτοῖς· συνχάρητέ μοι, ὅτι εὗρον τὸ πρόβατόν μου τὸ ἀπολωλός. (7) λέγω ὑμῖν ὅτι οὕτως χαρὰ ἔσται ἐν τῷ οὐρανῷ ἐπὶ ἑνὶ ἁμαρτωλῷ μετανοοῦντι ἢ ἐπὶ ἐνενήκοντα ἐννέα δικαίους, οἵτινες οὐ χρείαν ἔχουσιν μετανοίας.

Matth. hat die Frage erst im Nachsatz; Luk. macht durch Partizipialkonstruktion, wie öfters, einen Fragesatz. Jenes ist das Ursprüngliche, ebenso wie das ungelenke γίνεσθαι (Luk. ἔχειν). Das ἐξ ὑμῶν des Luk. ist nicht am Platze. Ἀπολέσας

schreibt Luk. für *πλανηθῇ*, um den Subjektswechsel, den er bei seiner Konstruktion nicht brauchen konnte, zu vermeiden. *Ἀφήσει* ist ebenfalls ungelenk, *καταλείπει* ist verständliche Korrektur. *Ἐπὶ τὰ ὄρη* und *ἐν τῇ ἐρήμῳ* könnte man als Übersetzungsvarianten beurteilen, wenn es sonst wahrscheinlich wäre, daß Luk. das aramäische Original von Q gekannt hätte. Luk. setzte das Allgemeinere für das Spezielle ein. Er schreibt ferner *τὸ ἀπολωλός*, weil er *ἀπολέσας* geschrieben hatte; Matth. bietet *τὸ πλανώμενον* (nach dem *πλανηθῇ* des Textes). *Πορεύεται ἐπὶ τό* ist gut griechisch für *πορευθεὶς ζητεῖ*. Für das ungriechische *ἐὰν γένηται εὑρεῖν* liest man bei Luk. korrekt *εὑρών*. Also ist er hier überall der Sekundäre.

Luk. v. 6 und schon der Hauptteil von v. 5 hat bei Matth. keine Parallele, sie können in Q gestanden und Matth. kann sie weggelassen haben, weil sie nur ausmalen; aber Sicherheit hat man nicht. *Συνκαλεῖν* findet sich im N.T. 8mal, darunter 7mal bei Luk., auch die „Nachbarn“ (Luk. 14, 12; 15, 9) und „Freunde“ muten etwas lukanisch an; *συνχαίρειν* ist in den Evv. ausschließlich lukanisch (c. 1, 58; 15, 9), und *τὸ ἀπολωλός* kann in Q nicht gestanden haben, da es im vorhergehenden auf Korrektur des Lukas beruht.

Matth. v. 13: Hier ist das *λέγω ὑμῖν*, welches auch Luk. v. 7 steht, wichtig, weil es zeigt, daß auch Q diese Versicherung schon bot, woraus aber nicht folgt, daß sie überall ursprünglich ist, wo Matth. oder Lukas sie bieten. Matth. sagt aus, daß der Besitzer sich mehr über das e i n e Schaf freut als über die 99 nicht verirrten; Lukas gibt die Nutzanwendung und interpoliert die Buße (s. zu Luk. 17, 3. 4 = Matth. 18, 21. 22). Was das Ursprüngliche ist, darüber ist ein Zweifel nicht möglich. Also hat auch hier Matth. den alten Text.

Matth. 18, 15: *Ἐὰν δὲ ἁμαρτήσῃ ὁ ἀδελφός σου, ὕπαγε ἔλεγξον αὐτὸν μεταξὺ σοῦ καὶ αὐτοῦ μόνου. ἐάν σου ἀκούσῃ, ἐκέρδησας τὸν ἀδελφόν σου.*	Luk. 17, 3: *ἐὰν ἁμάρτῃ ὁ ἀδελφός σου, ἐπιτίμησον αὐτῷ, καὶ ἐὰν μετανοήσῃ, ἄφες αὐτῷ.* (4) *καὶ ἐὰν ἑπτάκις τῆς ἡμέρας ἁμαρτήσῃ εἰς σὲ καὶ ἑπτάκις ἐπιστρέψῃ πρὸς σὲ λέγων· μετανοῶ, ἀφήσεις αὐτῷ.*
(21) *τότε προσελθὼν ὁ*	

Πέτρος εἶπεν αὐτῷ· κύριε, ποσάκις ἁμαρτήσει εἰς ἐμὲ ὁ ἀδελφός μου καὶ ἀφήσω αὐτῷ; ἕως ἑπτάκις; (22) λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· οὐ λέγω σοι ἕως ἑπτάκις, ἀλλὰ ἕως ἑβδομηκοντάκις ἑπτά.

Der Text bei Luk. scheint auf den ersten Blick, weil der kürzere, auch der ursprüngliche; in Wahrheit ist er teilweise der längere und beruht auf einer Vermischung. Er ist der längere; denn nur er bietet *τῆς ἡμέρας* und die Buße (ganz wie c. 15, 7), wovon bei Matth. v. 21 f. nicht die Rede ist. Die Buße ist dem Luk. augenscheinlich die Hauptsache, Matth. aber (bzw. Q) denkt zwar nicht bei den Sünden überhaupt, wohl aber bei den Beleidigungen an unbedingte Vergebung. Diese beiden Fälle hat Luk. vermengt. Aber auch Matth. ist hier nicht ursprünglich; denn seine Fassung von v. 15 ist schon durch den Inhalt der folgenden Verse (16 u. 17) bestimmt. Der Text muß gelautet haben: *ἐὰν ἁμαρτήσῃ* [*ἁμάρτῃ* ist grammatische Verbesserung des Lukas] *ὁ ἀδελφός σου, ἔλεγξον αὐτόν* [*ὕπαγε* gehört vielleicht dem Stil des Matth. an; das seltene *ἔλεγξον* ist gewiß ursprünglicher als das häufige *ἐπιτίμησον*]. So aber ist der Spruch unvollständig; also ist der folgende Satz: *ἐάν σου ἀκούσῃ, ἐκέρδησας τὸν ἀδελφόν σου*, nicht zu missen.

Ganz unabhängig von diesem Spruch ist der andere Matth. v. 21. 22, den Luk. vermengt hat. Seine Ursprünglichkeit — doch mag der Petrus sekundär sein — geht schon aus dem ganz ungriechischen Satzbau hervor und dem ebenso ungriechischen *ἕως* und dem *ἑπτά* am Schluß (für *ἑπτάκις*). Das „77mal" war dem Luk. wohl zu seltsam.

Matth. 19, 28: *ὑμεῖς οἱ ἀκολουθήσαντές μοι … καθίσεσθε ἐπὶ δώδεκα θρόνους κρίνοντες τὰς δώδεκα φυλὰς τοῦ Ἰσραήλ.*

Luk. 22, 28. 30: *ὑμεῖς δέ ἐστε οἱ διαμεμενηκότες μετ' ἐμοῦ ἐν τοῖς πειρασμοῖς μου … καὶ καθήσεσθε ἐπὶ θρόνων κρίνοντες τὰς δώδεκα φυλὰς τοῦ Ἰσραήλ.*

Daß die Einleitung bei Matth. ursprünglicher ist, ist klar; außerdem kommt *διαμένειν* in den Evv. nur noch einmal bei

Luk. vor (1, 22), und der Plural *πειρασμοί* findet sich in den Evv. sonst überhaupt nicht, wohl aber Act. 20, 19. Das Übrige ist identisch; die Zwölfzahl ist an beiden Stellen beizubehalten.

Matth.	Luk.
Matth. 23, 4: *Δεσμεύουσιν δὲ φορτία βαρέα καὶ ἐπιτιθέασιν ἐπὶ τοὺς ὤμους τῶν ἀνθρώπων, αὐτοὶ δὲ τῷ δακτύλῳ αὐτῶν οὐ θέλουσιν κινῆσαι αὐτά.*	Luk. 11, 46: *καὶ ὑμῖν τοῖς νομικοῖς οὐαί· φορτίζετε τοὺς ἀνθρώπους φορτία δυσβάστακτα, καὶ αὐτοὶ ἑνὶ τῶν δακτύλων ὑμῶν οὐ προσψαύετε τοῖς φορτίοις.*
(13) *οὐαὶ δὲ ὑμῖν, γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι ὑποκριταί, ὅτι κλείετε τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων· ὑμεῖς γὰρ οὐκ εἰσέρχεσθε οὐδὲ τοὺς εἰσερχομένους ἀφίετε εἰσελθεῖν.*	11, 52: *οὐαὶ ὑμῖν τοῖς νομικοῖς, ὅτι ἤρατε [ἔχετε] τὴν κλεῖδα τῆς γνώσεως· αὐτοὶ οὐκ εἰσήλθατε καὶ τοὺς εἰσερχομένους ἐκωλύσατε.*
(23) *οὐαὶ ὑμῖν, γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι ὑποκριταί, ὅτι ἀποδεκατοῦτε τὸ ἡδύοσμον καὶ τὸ ἄνηθον καὶ τὸ κύμινον, καὶ ἀφήκατε τὰ βαρύτερα τοῦ νόμου, τὴν κρίσιν καὶ τὸ ἔλεος καὶ τὴν πίστιν. ταῦτα δὲ ἔδει ποιῆσαι κἀκεῖνα μὴ ἀφεῖναι.*	11, 42: *οὐαὶ ὑμῖν τοῖς Φαρισαίοις, ὅτι ἀποδεκατοῦτε τὸ ἡδύοσμον καὶ τὸ πήγανον καὶ πᾶν λάχανον, καὶ παρέρχεσθε τὴν κρίσιν καὶ τὴν ἀγάπην τοῦ θεοῦ. [ταῦτα ἔδει ποιῆσαι κἀκεῖνα μὴ παρεῖναι].*
(25) *οὐαὶ ὑμῖν, γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι ὑποκριταί, ὅτι καθαρίζετε τὸ ἔξωθεν τοῦ ποτηρίου καὶ τῆς παροψίδος, ἔσωθεν δὲ γέμουσιν ἐξ ἁρπαγῆς καὶ ἀκρασίας.*[1]).	11, 39: *νῦν ὑμεῖς οἱ Φαρισαῖοι τὸ ἔξωθεν τοῦ ποτηρίου καὶ τοῦ πίνακος καθαρίζετε, τὸ δὲ ἔσωθεν ὑμῶν γέμει ἁρπαγῆς καὶ πονηρίας.*

1) Matth. v. 26 und Luk. v. 41 sind nicht ohne Verbindung, lassen sich aber nur schwer vergleichen. Zunächst hat 41ᵃ (*οὐχ ὁ ποιήσας τὸ ἔξωθεν καὶ τὸ ἔσωθεν ἐποίησεν;*) überhaupt keine Parallele in v. 26; ebensowenig die Anrede in v. 26: *Φαρισαῖε τυφλέ.* Ob die Worte *καθάρισον πρῶτον τὸ ἐντὸς τοῦ ποτηρίου* und *πλὴν τὰ ἐνόντα δότε ἐλεημοσύνην* auf eine aramäische Quelle zurückgehen (Vertauschung von „dakki“ und „zakki“), ist zweifelhaft. Wirklich verwandt sind nur *ἵνα γένηται καὶ τὸ ἐκτὸς αὐτοῦ καθαρόν* und *καὶ ἰδοὺ πάντα καθαρὰ ὑμῖν ἐστιν.* Ist aber hier wirklich eine Quelle benutzt, so hat Matth. den ursprünglicheren Text.

[(27) οὐαὶ ὑμῖν, γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι ὑποκριταί, ὅτι παρομοιάζετε τάφοις κεκονιαμένοις, οἵτινες ἔξωθεν μὲν φαίνονται ὡραῖοι, ἔσωθεν δὲ γέμουσιν ὀστέων νεκρῶν καὶ πάσης ἀκαθαρσίας].

[11, 44: οὐαὶ ὑμῖν, ὅτι ἐστὲ ὡς τὰ μνημεῖα τὰ ἄδηλα, καὶ οἱ ἄνθρωποι οἱ περιπατοῦντες ἐπάνω οὐκ οἴδασιν].

(29) οὐαὶ ὑμῖν, γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι ὑποκριταί, ὅτι οἰκοδομεῖτε τοὺς τάφους τῶν προφητῶν καὶ κοσμεῖτε τὰ μνημεῖα τῶν δικαίων, (30) καὶ λέγετε· εἰ ἤμεθα ἐν ταῖς ἡμέραις τῶν πατέρων ἡμῶν, οὐκ ἂν ἤμεθα αὐτῶν κοινωνοὶ ἐν τῷ αἵματι τῶν προφητῶν. (31) ὥστε μαρτυρεῖτε ἑαυτοῖς ὅτι υἱοί ἐστε τῶν φονευσάντων τοὺς προφήτας. (32) καὶ ὑμεῖς πληρώσατε τὸ μέτρον τῶν πατέρων ὑμῶν.

11, 47: οὐαὶ ὑμῖν, ὅτι οἰκοδομεῖτε τὰ μνημεῖα τῶν προφητῶν, οἱ δὲ πατέρες ὑμῶν ἀπέκτειναν αὐτούς. (48) ἄρα μάρτυρές ἐστε καὶ συνευδοκεῖτε τοῖς ἔργοις τῶν πατέρων ὑμῶν, ὅτι αὐτοὶ μὲν ἀπέκτειναν αὐτούς, ὑμεῖς δὲ οἰκοδομεῖτε.

(34) διὰ τοῦτο ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω πρὸς ὑμᾶς προφήτας καὶ σοφοὺς καὶ γραμματεῖς· ἐξ αὐτῶν ἀποκτενεῖτε καὶ σταυρώσετε καὶ ἐξ αὐτῶν μαστιγώσετε ἐν ταῖς συναγωγαῖς ὑμῶν καὶ διώξετε ἀπὸ πόλεως εἰς πόλιν· (35) ὅπως ἔλθῃ ἐφ' ὑμᾶς πᾶν αἷμα δίκαιον ἐκχυννόμενον ἐπὶ τῆς γῆς ἀπὸ τοῦ αἵματος Ἄβελ τοῦ δικαίου ἕως τοῦ αἵματος Ζαχαρίου υἱοῦ Βαραχίου, ὃν ἐφονεύσατε μεταξὺ τοῦ ναοῦ καὶ τοῦ θυσιαστηρίου. (36) ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἥξει ταῦτα πάντα ἐπὶ τὴν γενεὰν ταύτην.

11, 49: διὰ τοῦτο καὶ ἡ Σοφία τοῦ θεοῦ εἶπεν· ἀποστελῶ εἰς αὐτοὺς προφήτας καὶ ἀποστόλους, καὶ ἐξ αὐτῶν ἀποκτενοῦσιν καὶ ἐκδιώξουσιν, (50) ἵνα ἐκζητηθῇ τὸ αἷμα πάντων τῶν προφητῶν τὸ ἐκχυννόμενον ἀπὸ καταβολῆς κόσμου ἀπὸ τῆς γενεᾶς ταύτης, (51) ἀπὸ αἵματος Ἄβελ ἕως αἵματος Ζαχαρίου τοῦ ἀπολομένου μεταξὺ τοῦ θυσιαστηρίου καὶ τοῦ οἴκου· ναί, λέγω ὑμῖν, ἐκζητηθήσεται ἀπὸ τῆς γενεᾶς ταύτης.

Matth. 23, 4: Für das griechisch kaum verständliche *δεσμεύ-*

ειν φορτία hat Luk. *φορτίζειν φορτία* geschrieben (vgl. bei ihm c. 17, 24: *ἀστραπὴ ἀστράπτουσα,* Act. 28, 10: *τιμαῖς ἐτίμησαν,* Act. 4, 17: *ἀπειλῇ ἀπειλησώμεθα,* Act. 5, 28: *παραγγελίᾳ παραγγείλαμεν,* Luk. 22, 15: *ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα,* 23, 46: *φωνήσας φωνῇ* (ebenso Act. 16, 28), 6, 8: *ἀναστὰς ἔστη,* Act. 5, 4: *μένον ἔμενεν,* Luk. 2, 8: *φυλάσσοντες φυλακάς*). Die Konstruktion des *φορτίζεν* mit doppeltem Acc. ersetzte das *ἐπιτιθέασιν.* — *δυσβάστακτος* ist Literatur-Griechisch und lukanisch, s. zu Matth. 6, 20 (Luk. 12, 33). — *ἑνὶ τ. δακτ.* ist eine deutliche Verbesserung und Verstärkung (für *τῷ δακτύλῳ*). — *προσψαύειν* (für *κινεῖν*) zeigt sich, weil es Kompositum ist, als Korrektur. — Bei Luk. steht dieser Vers schon unter den Weheprüchen gegen die Gesetzeslehrer, und dies kann richtig sein. Matth. nahm den Vers in eine Schilderung der Pharisäer hinein, die er einer Sonderquelle entnahm, und ordnete dann erst sieben Wehe zusammen. Doch kann es auch anders sein (s. zu Matth. v. 25); augenscheinlich stand in Q ein Teil des Stoffes als Charakteristik der Pharisäer und ein anderer in der Form von Weherufen. — *Νομικός* findet sich bei Luk. 6mal, bei Mark., Joh. und Paulus nie, bei Matth. einmal [22, 35], aber die Stelle ist unsicher. Das Wort hat also sicher nicht in der Quelle gestanden; Luk. hat es für „Pharisäer" gesetzt, bzw. mit diesem Wort (s. 11, 39. 42. 43) verbunden oder wechseln lassen, vielleicht um seine unkundigen Leser zu erinnern, wer die Pharisäer sind (vgl. Act. 23, 8 f.). Das *καί* bei Luk. v. 46 ist wohl beizubehalten.

Matth. 23, 13: Die Zusammenstellung von Schriftgelehrten und Pharisäern findet sich auch bei Luk. 4mal (5, 30; 6, 7; 11, 53; 15, 2). Wenn er sie hier gefunden hätte, hätte er sie gewiß gebraucht. Da er aber *νομικοί* schreibt, ist anzunehmen, daß in Q nur „Pharisäer" stand (s. o. zu v. 4). — *ὑποκριταί* ist bei Matth. viel häufiger als bei Luk., und zu Matth. 24, 51 hat es Luk. durch *ἄπιστοι* ersetzt. Ob es an unseren Stellen in Q gestanden hat, läßt sich nicht sicher entscheiden; wahrscheinlich stand in Q: *οὐαὶ ὑμῖν τοῖς Φαρισαίοις.* — Daß „den Schlüssel der Erkenntnis haben" die Korrektur ist und „das Himmelreich zuschließen" das Original, liegt auf der Hand; auch paßt das *εἰσέρχεσθαι* nicht zur Gnosis; *γνῶσις* kommt in den Evv. nur noch einmal vor, und zwar auch bei Luk. (1, 77: *γνῶσις σωτηρίας*). — Luk. setzt *αὐτοί* statt *ὑμεῖς,* denn er liebt nicht das Subjektpronomen

neben dem Verbum. — Luk. sagt *εἰσήλθατε* statt des Präsens, denn daß sie die Gnosis nicht haben, ist schon entschieden. — Luk. tilgt das mißverständliche *γάρ* und schreibt statt des umständlichen *οὐκ ἀφίετε εἰσελθεῖν* einfach *ἐκωλύσατε*, ganz wie zu Matth. 5, 40, wo er *ἄφες αὐτῷ* durch *μὴ κωλύσῃς* ersetzt. (*κωλύειν* bei Matth. 1 mal, bei Luk. 6 + 6 mal).

Matth. 23, 23: Über den Eingang s. zu v. 13. — „Dill und Kümmel" (Matth.), „Raute und allerlei Kraut" (Luk.); jenes ist ursprünglicher (Nestle, Expos. Times XV, 528, Ztschr. f. neutestamentl. Wissensch., 1906, S. 10, nimmt an, daß Dill und Raute gleich sei שבתא und שברא). — *τὰ βαρύτερα τοῦ νόμου* ist schwer verständlich und scheint auch gegen v. 4 zu streiten, nach welchem die Pharisäer gerade das Schwere auferlegen; es ist daher von Luk. ausgelassen. — *παρέρχεσθε* ist feiner als *ἀφήκατε*. — Aus dem bei Matth. in die Mitte gestellten *ἔλεος* folgt, daß hier von dem Verhalten gegen den Nächsten die Rede ist (Wellhausen), aber Luk. hat das umgewandelt: ihr übergeht das Gericht und die Liebe Gottes. Der Schluß des Verses ist in vielen Exemplaren bei Luk. aus Matth. interpoliert. In Q hat er schwerlich gestanden; denn er entspricht der Tendenz des Matthäus. Auch das vorhergehende *καὶ τὴν πίστιν* ist sehr zweifelhaft.

Matth. 23, 25: Hier hat umgekehrt (s. zu Matth. v. 4) Matth. das Wehe und Luk. die bloße Charakteristik (s. zu 23, 4); das nur hier sich findende *νῦν* scheint ursprünglich zu sein; für *παροψίς* hat Luk. das allgemeinere (*πίναξ*) eingesetzt (s. Mark. 6, 25). Das mißverständliche *ἔσωθεν* hat Luk. durch *τὸ ἔσωθεν ὑμῶν* richtig erklärt und die hier zu speziell scheinende *ἀκρασία* durch das allgemeinere (*πονηρία*) ersetzt.

Matth. 23, 27: Wellhausen meint, daß der Matth.-Text hier weitläufiger und schlechter sei als der des Lukas. Allein die Sprüche sind ganz verschieden: dort werden die Pharisäer mit weißübertünchten Gräbern verglichen („geweißt", damit man sie sähe), hier mit dem Gegenteil, mit unsichtbaren Gräbern. Letzteres ist nur aus Num. 19, 16 verständlich: man verunreinigt sich, wenn man auf sie tritt. Die jüdische Gesetzesbestimmung, die der Fassung bei Luk. zugrunde liegt, bürgt für die Ursprünglichkeit des Textes. Aber auch der Matth.-Text beruht schwerlich auf willkürlicher Textänderung. Will man aber nicht beide Verse nebeneinander für Q halten, so hat Luk. gewiß den Vorzug, da

Matth. v. 27 neben v. 25 kaum etwas Neues bringt. Nur das feinere und sachgemäßere *μνημεῖον* (für *τάφος*) wird Korrektur des Luk. sein (*τάφος* findet sich bei Mark. und Luk. überhaupt nicht), s. auch zu Matth. v. 29.

Matth. 23, 29—32 = Luk. 11, 47. 48: Ist Luk. Auszug oder Original? Man darf ersteres bestimmt behaupten; denn der Text bei Luk. zeigt eine frostige Tatsächlichkeit und zeigt auch durch *ἀποκτείνειν* für *φονεύειν* und durch das dem Luk. und Paulus eigentümliche *συνευδοκεῖν* (s. Act. 8, 1; 22, 20; Röm. 1, 32; I. Kor. 7, 12. 13) sowie das in den Act. 13mal stehende *μάρτυς* (*μαρτυρεῖν* findet sich bei Matth. nur an unsrer Stelle) den sekundären Charakter. (Auch *ὥστε* im Sinne von „itaque" vermeidet Lukas). Aber die Schriftgelehrten und Pharisäer sind hier von Matth. eingesetzt (s. Wellhausen zu d. St.) und ebenso die Worte *καὶ κοσμεῖτε τὰ μνημεῖα τῶν δικαίων*. Mit „Gerechten" (neben Propheten u. sonst) hat es Matth. öfters zu tun. Dazu kommt, daß nachher nur die Propheten genannt sind. V. 32 ist vielleicht noch ursprünglich, vgl. das ungelenke *πληροῦν τὸ μέτρον τῶν πατέρων* (dagegen ist v. 33 nach c. 3, 7 gebildet und angehängt).

Matth. 23, 34—36. Nur aus Luk. erfahren wir, daß Jesus hier eine Quelle zitiert, die er als inspiriert ansieht. Wir kennen diese Quelle nicht; aber das ist kein Grund, das Zitat als Zitat zu streichen, zumal da *εἶπεν* (nicht das Präsens) steht und da Jesus unmöglich gesagt haben kann, er sende Propheten, Weise und Schriftgelehrte. Daß Matth. die Einführungsformel gestrichen hat (um Jesus nicht ein apokryphes Buch zitieren zu lassen oder aus einem anderen Grunde), ist wohl begreiflich (sein *ἰδού* ist gleichsam der Ersatz für das Gestrichene, und das *διὰ τοῦτο* hat nur bei Luk. einen guten Sinn). Unbegreiflich aber wäre der Zusatz durch Lukas. Im einzelnen hat Luk. stark korrigiert. Er hat wie gewöhnlich *ἐγώ* vor dem Verbum fortgelassen; er hat die Weisen und Schriftgelehrten (diese sind gewiß echt, da im Kontext bei Matth. die *γραμματεῖς* verflucht werden; er kann sie also hier doch nicht selbst eingesetzt haben) in Apostel(!) verwandelt (ganz wie I. Clem. 42 die Diakonen eingeschmuggelt sind); er hat *ἀποστέλλω* in *ἀποστελῶ* verwandelt (um des Schlusses der Rede willen), *καί* vor *ἐξ αὐτῶν* (prim.) eingesetzt, (für *διώκειν*) *ἐκδιώκειν* und für das vulgäre (semitische) *ἔλθῃ*

ἐφ' ὑμᾶς πᾶν αἷμα vielmehr *ἐκζητηθῇ τὸ αἷμα πάντων* (fast schon das Pass. verrät seinen Stil, und *ἐκζητεῖν* kommt in den Evangelien nur bei ihm vor) geschrieben (auch *ὅπως* hat er, wie an mehreren Stellen, durch *ἵνα* ersetzt. Für das überflüssig scheinende *ἐπὶ τῆς γῆς* hat er das viel weniger überflüssig scheinende *ἀπὸ καταβολῆς κόσμου* gesetzt und die *γενεὰ αὕτη* aus v. 51 schon hierher genommen, um dadurch die nachherige Bekräftigung um so präziser zu machen. *Φονεύειν* hat er hier ebenso vermieden wie zu Matth. 23, 31 und für *ὃν ἐφονεύσατε* das Partizip *τοῦ ἀπολομένου* gesetzt. Über den Wechsel *εἰς αὐτούς* — *πρὸς αὐτούς* weiß ich nichts zu sagen; beide Präpositionen kommen bei beiden Evangelisten ohne erkennbaren Grund des Wechselns vor. Ein Zusatz bei Matth. ist wohl *σταυρώσετε καὶ ἐξ αὐτῶν μαστιγώσετε ἐν ταῖς συναγωγαῖς ὑμῶν*, vgl. Matth. 20, 19: *μαστιγῶσαι καὶ σταυρῶσαι*; auch das *ἀπὸ πόλεως εἰς πόλιν* ist wohl nach Matth. 10, 23 hinzugesetzt, ebenso das doppelte „*δίκαιον*“ (s. zu c. 23,29); Luk. bietet, schwerlich richtig, *πάντων τῶν προφητῶν*. Über *υἱοῦ Βαραχίου* ist folgendes zu bemerken: 1. es ist nicht ganz sicher, daß diese Worte bei Matth. ursprünglich sind, 2. da Luk. sie nicht bietet und das Hebräer-Evangelium nach dem Zeugnis des Hieronymus „filium Joiadae“ las [so auch (nach II Chron. 24, 20) ein griech. Scholion zu Matth.], so ist es sehr unwahrscheinlich, daß die Worte in Q gestanden haben. Warum sollte sie Luk. gestrichen haben? Sie geschichtlich zu kontrollieren, fehlten ihm die Mittel. Wir können daher hier von der Untersuchung absehen, welchen Zacharias Matthäus bez. der Interpolator gemeint hat. Zur Annahme eines Hysteron-Proteron liegt kein Grund vor. Statt „Tempel und Altar“ schreibt Luk. genauer „Altar und Tempelhaus“. Das *ναί* endlich des Luk. zeigt, daß *ἀμήν* in Q gestanden hat; *ἐκζητηθήσεται ἀπό* ist von ihm gesetzt (für *ἥξει ἐπί*), um das *ἐκζητηθῇ* wieder aufzunehmen, und damit fiel *ταῦτα πάντα*, was auch dem Sinne nach nicht eben zutreffend ist, weg (Subj. zu *ἐκζητ.* ist *τὸ αἷμα*). Das zweimalige Fehlen von *τοῦ* vor *αἵματος* bei Luk. ist wohl ursprünglich.

Matth. 24, 26: *Ἐὰν οὖν εἴπωσιν ὑμῖν· ἰδοὺ ἐν τῇ ἐρήμῳ ἐστίν, μὴ ἐξέλθητε· ἰδοὺ ἐν τοῖς*	Luk. 17, 23: *καὶ ἐροῦσιν ὑμῖν· ἰδοὺ ἐκεῖ, ἰδοὺ ὧδε· μὴ ἀπέλθητε μηδὲ διώξητε.* (24) *ὥσπερ*

ταμείοις, μὴ πιστεύσητε· (27) ὥσπερ γὰρ ἡ ἀστραπὴ ἐξέρχεται ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ φαίνεται ἕως δυσμῶν, οὕτως ἔσται ἡ παρουσία τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου· (28) ὅπου ἐὰν ᾖ τὸ πτῶμα, ἐκεῖ συναχθήσονται οἱ ἀετοί.	γὰρ ἡ ἀστραπὴ ἀστράπτουσα ἐκ τῆς ὑπὸ τὸν οὐρανὸν εἰς τὴν ὑπ' οὐρανὸν λάμπει, οὕτως ἔσται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῇ ἡμέρᾳ αὐτοῦ. (37) ὅπου τὸ σῶμα, ἐκεῖ καὶ οἱ ἀετοὶ ἐπισυναχθήσονται.
24, 37: Ὥσπερ γὰρ αἱ ἡμέραι τοῦ Νῶε, οὕτως ἔσται ἡ παρουσία τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου. (38) ὡς γὰρ ἦσαν ἐν ταῖς ἡμέραις [ἐκείναις] ταῖς πρὸ τοῦ κατακλυσμοῦ τρώγοντες καὶ πίνοντες, γαμοῦντες καὶ γαμίζοντες, ἄχρι ἧς ἡμέρας εἰσῆλθεν Νῶε εἰς τὴν κιβωτόν, (39) καὶ οὐκ ἔγνωσαν ἕως ἦλθεν ὁ κατακλυσμὸς καὶ ἦρεν ἅπαντας, οὕτως ἔσται ἡ παρουσία τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου.	(26) καὶ καθὼς ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις Νῶε, οὕτως ἔσται καὶ ἐν ταῖς ἡμέραις τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου· (27) ἤσθιον, ἔπινον, ἐγάμουν, ἐγαμίζοντο, ἄχρι ἧς ἡμέρας εἰσῆλθεν Νῶε εἰς τὴν κιβωτόν, καὶ ἦλθεν ὁ κατακλυσμὸς καὶ ἀπώλεσεν πάντας.
(40) τότε ἔσονται δύο ἐν τῷ ἀγρῷ, εἷς παραλαμβάνεται καὶ εἷς ἀφίεται. (41) δύο ἀλήθουσαι ἐν τῷ μύλῳ, μία παραλαμβάνεται καὶ μία ἀφίεται.	(34) λέγω ὑμῖν, ταύτῃ τῇ νυκτὶ ἔσονται δύο ἐπὶ κλίνης μιᾶς, ὁ εἷς παραλημφθήσεται καὶ ὁ ἕτερος ἀφεθήσεται· (35) ἔσονται δύο ἀλήθουσαι ἐπὶ τὸ αὐτό, ἡ μία παραλημφθήσεται, ἡ δὲ ἑτέρα ἀφεθήσεται.

Sätze mit ἐάν haben das Präjudiz, in Q gestanden zu haben, und Luk. hat solche Sätze öfters verwendet. Sonst läßt sich bei Matth. 24, 26 schwer entscheiden, ob Luk. gekürzt oder Matth. erweitert hat. Wahrscheinlicher scheint mir die Verkürzung, zumal da διώκειν in dem hier gebrauchten Sinn lukanisch-paulinisch ist. In v. 27 ist ἀστραπὴ ἀστράπτουσα lukanischer Stil (s. zu Matth. 23, 4 = Luk. 11, 46); dann ist auch im übrigen Matth. hier ursprünglich (der Blitz geht nicht nur von Ost nach West; s. eine ähnliche Korrektur des Luk. zu Matth. 8, 11 = Luk. 13, 29). Auch ἡ παρουσία muß für Q beibehalten werden; es findet sich allerdings nur bei Matth., aber bis auf 24,3 [welche Stelle auch aus Q stammen kann] nur an Stellen, die aus Q ge-

flossen sind (s. 24, 37. 39). Lukas hat das Wort vermieden, weil es, aus der jüdischen messianischen Dogmatik stammend, im christlichen Sprachgebrauch, da es sich hier um die Wiederkunft handelt, unpassend war; s. Wellhausen zu Matth. 24, 3. *Λάμπει*, welches Luk. bietet, ist besser als *φαίνεται*, also Korrektur. *Ἐν τῇ ἡμέρᾳ αὐτοῦ* ist kritisch nicht ganz sicher, aber in der Sprache des Luk. unentbehrlich. — Für das häßliche *πτῶμα* hat Luk. das feinere *σῶμα* geschrieben, das *ἐὰν ᾖ* gestrichen (s. zu v. 26 u. sonst), durch *καί* den Satz gelenker gemacht und das doppelte Kompos. *ἐπισυναχθ.* für *συναχθ.* gesetzt.

Matth. 24, 37: *ὥσπερ αἱ ἡμέραι . . . . οὕτως ἔσται ἡ παρουσία* konnte Luk. aus logischen Gründen nicht stehen lassen (außerdem liebt er *ὥσπερ* nicht; dagegen steht *καθώς* bei ihm 16 + 12mal, bei Matth. 3mal). In bezug auf *ἡ παρουσία* ist Matth. ebenfalls im Recht (s. o. zu Matth. 24, 27). Statt der doppelten Vergleichung (Matth. 24, 37f.), einer thematischen und einer ausführenden, bietet Luk. nur eine einzige. Das ist schwerlich ursprünglich; aber die Nichtursprünglichkeit des Luk. ergibt sich auch aus den Imperfekten. Das Imperfektum zu brauchen ist eine Spezialität des Lukas und zeigt sein besseres griechisches Sprachgefühl. Auch *ἐγαμίζοντο* ist eine Verbesserung für *γαμίζοντες* (s. Wellhausen), also Korrektur. Auch hier ergibt sich demnach, wie bereits an anderen Stellen, daß der kürzere Text des Luk. nicht der ursprüngliche ist, sondern zurechtgemacht. Der Verkürzung mußte aber auch fast notwendig Matth. v. 39a zum Opfer fallen, der sachlich ja auch zu entbehren war.

Wellhausen nennt Matth. v. 40 eine schlechte Variante zu Luk. v. 34; allein das Schlechtere, d. h. das logisch oder sachlich minder Gute ist im Verhältnis des Matth. und Luk. häufig das Ursprüngliche. Hier ist aber außerdem das Motiv, das den Luk. zur Änderung bewogen hat, ganz deutlich. Er wollte durch die Beispiele noch etwas ausdrücken, was im Urtext nicht ausgedrückt war, nämlich daß der Menschensohn sowohl in der Nacht wie am Tage kommen könne. Deshalb veränderte er *τότε* in *ταύτῃ τῇ νυκτί* und setzte statt *ἐν τῷ ἀγρῷ* vielmehr *ἐπὶ κλίνης μιᾶς*; ferner setzte er statt *εἷς . . . εἷς* besser griechisch *ὁ εἷς . . . . ὁ ἕτερος* (ebenso für *μία . . . . μία* besser *ἡ μία . . . . ἡ ἑτέρα*); endlich verwandelte er das Präsens in das korrektere Futurum (so auch im folgenden Vers) und wiederholte das in

der korrekten Sprache nicht zu missende ἔσονται (in v. 35). Daß die Frauen an der Mühle mahlen (Matth.), war selbstverständlich; aber daß sie ἐπὶ τὸ αὐτό mahlen, war nicht überflüssig. Daher setzte Luk. dieses für jenes ein.

Von den etwa 50 Varianten, bei welchen wir den Matth.-Text beanstanden zu müssen glaubten, stimmt die Hälfte mit Varianten überein, die wir oben S. 28ff. gekennzeichnet haben. Das ἀμὴν λέγω ὑμῖν in c. 5, 18 kann ursprünglich sein, ebenso das ἀμήν in c. 5, 26, das ἐγὼ λέγω ὑμῖν in 5, 32 und das ἀμήν in c. 8, 10 (vgl. a. a. O.). Nicht ursprünglich ist das τοῦ ἐν οὐρανοῖς bei πατρός (c. 5, 45), das οὐρανῷ statt οὐρανοῖς (c. 6, 20) und ὁ πατὴρ ὑμῶν für ὁ θεός (c. 10, 29). Umständlichkeiten, wie sie oben bereits vermerkt worden sind, sind das προσελθών (c. 4, 3), ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν für ἀπεκρίθη (c. 4, 4), und τότε προσελθὼν ὁ Πέτρος εἶπεν αὐτῷ (c. 18, 21). Zusätze sind die Pharisäer und Sadduzäer in c. 3, 7, die Schriftgelehrten neben den Pharisäern in c. 23, 23 (samt den „Heuchlern"), und die Schriftgelehrten und Pharisäer in c. 23, 29. Die „Gerechten" und die „Gerechtigkeit" ist auch in diese Stücke eingeschmuggelt, s. c. 5, 6 („hungern und dürsten nach Gerechtigkeit"), c. 23, 29, 35 (bis) und wahrscheinlich auch c. 5, 45 (doch sind hier vielleicht die Gerechten um des Parallelismus willen festzuhalten). Das ὕπαγε ist wohl in allen drei Fällen (c. 4, 10; 8, 13; 18, 15) von Matth. eingesetzt; dagegen kann man darüber nicht ins klare kommen, ob das ὑποδείξω des Luk., welches Matth. 7, 24 und 10, 28 nicht bietet, ursprünglich ist oder nicht; es ist mir wahrscheinlicher, daß Matth. zu folgen ist. Ohne Bedeutung sind die kleinen stilistischen Varianten in c. 4, 9 (πεσών add.), 8, 5 (Genit. abs. für verb. fin.), 8, 11 (πολλοί add.), 10, 31 (οὖν add.), 23, 4 (δέ für καί), 23, 25 (νῦν om.), 23, 35 (Art. τοῦ add. bis). In diesen Fällen ist natürlich nicht sicher zu entscheiden. Daß μὴ νομίσητε (c. 10, 34), welches die Frage δοκεῖτε ersetzt, sekundär ist, ist wahrscheinlich (s. zu δοκεῖν Matth. 3, 9). Auch die ausdrückliche Bezeichnung μωρός und φρόνιμος für die beiden, die ihr Haus bauen (c. 7, 24. 26), ist wohl Zusatz des Matth.

Neben diesen Fällen gibt es aber noch mehrere, bei denen die Eingriffe teils etwas, teils erheblich bedeutender sind. C. 4, 11 ist zum Schluß der Versuchungsgeschichte aus Mark. „καὶ ἰδοὺ

ἄγγελοι προσῆλθον καὶ διηκόνουν αὐτῷ" hinzugefügt. Vorher ist das Zitat: „der Mensch lebt nicht vom Brod allein", fortgeführt („sondern von einem jeglichen Wort" usw. c. 4, 4). In c. 8, 12 ist *εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον* eine dem Matth. geläufige Formel (für das einfache *ἔξω*). Erheblich bedeutender sind folgende Fälle, bei denen verschiedene Tendenzen durchblicken:

1. Jerusalem ist als die „heilige Stadt" eingeführt (c. 4, 5); da erkennt man das palästinensisch-christliche Interesse (man beachte aber, daß hier keine Rede Jesu wiedergegeben wird).

2. Der Zusatz in c. 23, 23 (*ταῦτα ἔδει ποιῆσαι κἀκεῖνα μὴ παρεῖναι*) bedeutet eine judenchristliche Wertschätzung zeremonialgesetzlicher Bestimmungen[1].

3. Der Begriff *τέλειος* wird c. 5, 48 eingesetzt (vgl. den Begriff *δίκαιος*); eine bestimmte ethische Richtung ist damit gekennzeichnet.

4. In c. 5, 32 wird in bezug auf die Ehescheidungsfrage eine wichtige Einschränkung gegeben durch den Zusatz: *παρεκτὸς λόγου πορνείας*.

5. Eine Einschränkung bedeutet auch das *τῷ πνεύματι* (neben *οἱ πτωχοί*) in c. 5, 3.

6. Eine dogmatische (biblizistische) Tendenz scheint in der Tilgung des rätselhaften Zitats (c. 23, 34): *καὶ ἡ Σοφία τοῦ θεοῦ εἶπεν,* erkannt werden zu müssen.

7. Dogmatisch-christologisch ist die Vertauschung der Engel Gottes durch den Vater im Himmel (c. 10, 32. 33).

8. Ebenso dogmatisch-christologisch ist der Zusatz *ἕνεκεν ἐμοῦ* in c. 10, 39.

9. Auf den Stufengang einer schon bestehenden Gemeindezucht deutet der Zusatz zu *ἔλεγξον αὐτόν* (c. 18, 15): *μεταξὺ σοῦ καὶ αὐτοῦ μόνου* (aber gehört die Perikope in ihrer jetzigen Gestalt zum ursprünglichen Text des Matth.?).

10. Wahrscheinlich Zusätze des Matth. sind endlich die Worte in c. 23, 34: *καὶ σταυρώσετε καὶ ἐξ αὐτῶν μαστιγώσετε ἐν ταῖς συναγωγαῖς ὑμῶν* und zu *διώξετε* die Worte *ἀπὸ πόλεως εἰς πόλιν.*

Das sind wahrscheinlich alle Abweichungen von dem ihm

1) Ein Zusatz ist möglicherweise der ganze Vers c. 23, 27; man kann über ihn nicht ins klare kommen.

überlieferten Text Q, welche Matth. sich erlaubt hat (dazu noch der Satz ἕως ἂν πάντα γένηται in c. 5, 18)[1]. Gegenüber dem beträchtlichen Umfange von Q sind sie der Zahl (und auch dem Gewichte nach) gering. Doch sind sie anderseits zahlreich genug, um die Hypothese zu verbieten, Luk. sei nicht einer gemeinsamen Quelle mit Matth. gefolgt, sondern habe den Matth. selbst benutzt.

Was die Varianten des Lukas anbetrifft, so sind sie 8 bis 10mal so zahlreich wie die bei Matth. Wie bei der vorigen Gruppe (S. 31 f.), so läßt sich auch hier konstatieren, daß sie fast sämtlich stilistischer Natur sind. Zu den zwölf a. a. O. zusammengestellten Kategorien kommen hier noch mehrere andere. Folgende seien hervorgehoben:

13. er führt das Imperfektum ein, tilgt das Präsens hist. und macht vom Partiz., Imper. und Inf. Praes. et Aoristi einen korrekten Gebrauch,

14. er setzt für einen präpositionalen Ausdruck den Infinitiv des Verbums,

15. er führt den Genit. abs. ein,

16. er steigert und akzentuiert,

17. er schreibt λέγειν πρός, schiebt τίς ein, ergänzt Objekte, usw.

18. er ändert in einigen Fällen den ganzen Erzählungsstil, stellt um (s. S. 33 und sonst), erweitert, verkürzt; nicht immer sind dabei die stilistischen Absichten durchsichtig (auch sachliche spielen hinein: neue Züge, die eine einfache Erzählung bereichern)[2],

---

1) Über υἱοῦ Βαραχίου c. 23, 35 s. z. d. St. Stammt der Zusatz von Matth. selbst, so fragt es sich, welchen Zacharias er gemeint hat. Über diese Frage sind trotz Wellhausens Ausführungen die Akten noch nicht geschlossen. Die Annahme, daß es der im J. 67 oder 68 im Tempel zu Jerusalem ermordete Zacharias sei, ist meines Erachtens unmöglich; denn Matth. konnte Jesus wohl eine detaillierte Weissagung in den Mund legen, er konnte ihn aber nicht sagen lassen: ὃν ἐφονεύσατε. Da aus Luk. hervorgeht, daß in Q der Spruch nicht als Herrenwort, sondern als Effatum der Sophia eingeführt war, so ist erst recht nicht an jenen späten Zacharias zu denken. — Auf das Vater Unser will ich hier nicht mehr eingehen. Die Anrede, wie sie bei Matth. lautet, legt es nahe, ihn selbst für den Redaktor zu halten; aber anderes spricht dagegen.

2) Die Abweichungen bzw. Willkürlichkeiten gehen von den gering-

19. Er hat Lieblingsworte und -wörtchen, die er einschaltet, während er andere umgekehrt vermeidet.

Sachliche Änderungen aus bestimmten Rücksichten und Tendenzen sind neben jenen stilistischen, die wie die Korrekturen in unseren Gesangbüchern anmuten, recht selten. Es seien im folgenden die wichtigsten aufgeführt:

In der Versuchungsgeschichte (c. 4, 1—13) wird hervorgehoben, daß Jesus an sich *πλήρης πνεύματος ἁγίου* gewesen und daß er nicht *ὑπὸ πνεύματος*, sondern *ἐν πνεύματι* in die Wüste geführt worden sei. Auch wird Gelegenheit genommen den Teufel sagen zu lassen, daß ihm alle Gewalt über die Welt übergeben sei und daß er sie geben könne, wem er wolle. — Der Spruch von der Ehescheidung ist verändert: als des Ehebruchs schuldig wird der erklärt, der sein Weib entläßt und eine andre freit. — Im „Vaterunser“ (c. 11, 2—4) ist eine Bitte um den Geist vorangestellt (*ἐλθέτω τὸ ἅγιον πνεῦμά σου ἐφ' ἡμᾶς καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς*). — In der Parabel von den beiden Häusern (c. 6, 46—49) hat Luk. den neuen Gedanken eingefügt, daß es beim Bau auf die gehörige mühsame Fundamentierung ankomme. — In c. 9, 2 hat er das „Heilen“ als gleichwichtige Aufgabe der Jünger neben die Predigt vom nahen Reiche gestellt. — In c. 12, 3 hat er Jesus nicht als einen Geheimlehrer erscheinen lassen wollen; im folgenden Vers hat er „*οἱ φίλοι μου*“ als eine Bezeichnung eingeführt, die Jesus seinen Jüngern gegeben hat, und ebendort den Ausdruck „die Seele töten“ getilgt, weil er ihm als Hellenen wohl zu paradox erschien. — In c. 10, 16 hat er Jesus nicht vom „Aufnehmen“ der Jünger (in die Häuser) sprechen lassen (denn das war nicht mehr möglich), sondern von dem „Hören“ derselben. — In c. 15, 7 („Verlorenes Schaf“) hat Luk. die Buße eingefügt, von der im originalen Text nicht die Rede war (ebenso in c. 17, 3. 4); in c. 11, 52 hat er für das „Reich“ die „Gnosis“ eingesetzt, in c. 11, 42 für *ἔλεος* (und *πίστις*) vielmehr *τὴν ἀγάπην τοῦ θεοῦ*, in c. 11, 49 „Apostel“ für „Weise und Schriftgelehrte“, in c. 6, 22 hat er *ἕνεκεν τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου* eingesetzt.

Das sind, soviel ich zu sehen vermag, alle tendenziösen Kor-

---

fügigsten bis zu den größten. Selbst einen Feigenbaum für einen Berg setzt er ein.

rekturen. Tendenzen haben also bei Luk. nicht stärker gewirkt als bei Matth., ja sogar etwas schwächer. Aber stilistisch hat er die Texte durchgreifend korrigiert, während sie Matth. in dieser Hinsicht, wie es scheint, fast ganz verschont hat. Obgleich nun aber die stilistischen Korrekturen bei Luk. so zahlreich sind, kann man doch nicht sagen, daß er die Eigentümlichkeit des ihm vorliegenden Originals ganz verwischt hat. Man darf ihm vielmehr die Anerkennung nicht versagen, daß er bei seiner Redaktionsarbeit doch immer noch konservativ verfahren ist und seinen Lesern einen Eindruck von der Redeweise Jesu ermöglicht hat. An nicht wenigen Stellen freilich bleibt es dunkel, warum er dort korrigiert, hier den überlieferten Text trotz seiner Härten stehen gelassen hat; nur an einigen Stellen erklärt sich die Fassung des Lukastextes durch die Berücksichtigung der parallelen Abschnitte bei Markus. In ein paar Fällen konnte man zweifeln, ob dem Matth. und Luk. überhaupt ein gemeinsamer Text zugrunde liegt (so bei Luk. 6, 46—49; 7, 1—10; 11, 41. 44; 14, 26); aber es war doch überwiegend wahrscheinlich. Fast durchweg aber ließ sich die Beobachtung machen, daß kurzgefaßte und prägnante Herrnworte am wenigsten korrigiert sind; längere Reden haben bereits mehr gelitten; am stärksten sind die Eingriffe bei den Erzählungen.

Daß ein und dieselbe griechische Übersetzung eines aramäischen Originals den beiden Evangelien zugrunde liegt, dafür bürgt der umfangreiche Bestand der wörtlich gleichlautenden Abschnitte. Aber über Einheitlichkeit und Umfang der Quelle vermögen wir noch nichts auszusagen [1]. Das Exemplar, welches Matth. benutzte, kann sich von dem Exemplar, welches Luk. zu Gebote stand, in diesen oder jenen Einzelheiten bereits unterschieden haben — es ist das bei der Natur solcher Texte sogar wahrscheinlich —, aber sichere Beobachtungen, die zu einer deutlichen Differenzierung von Q^1 und Q^2 führen, fanden wir nicht.

---

1) Doch darf schon hier bemerkt werden, daß sich die Hypothese nicht bestätigt, die Teile der Bergpredigt, die dem Matth. und Luk. gemeinsam sind, seien nicht von einer gemeinsamen schriftlichen Quelle abhängig, sondern gingen auf mündliche Traditionen zurück. Die Verhältnisse liegen hier nicht anders, wie an vielen anderen Stellen, d. h. es ist überwiegend wahrscheinlich, daß Luk. einen ihm vorliegenden schriftlichen Text (der auch dem Matth. vorlag) stilistisch überarbeitet hat.

Auch die Übersetzungsvarianten, auf welche Wellhausen, Nestle u. a. aufmerksam gemacht haben, sind nicht so sicher wie sie auf den ersten Blick erscheinen; überall oder fast überall kann man die Fälle auch anders erklären. Indessen will ich die Möglichkeit, an einer oder der anderen Stelle auch die Wahrscheinlichkeit solcher Varianten nicht leugnen. Daß der aramäische Grundtext in vielen Sätzen durchschimmert, darauf braucht nicht besonders aufmerksam gemacht zu werden[1].

Auf Grund der bisherigen Untersuchungen eröffne ich das zweite Capitel mit dem Abdruck der Quelle Q. Des hypothetischen Charakters der gegebenen Textfassung bin ich mir in bezug auf nicht wenige Stellen wohl bewußt. Allein man kann hier ohne Kühnheit nicht weiter kommen und muß mit dem Wahrscheinlichen rechnen; eine nicht ganz geringe Wahrscheinlichkeit darf ich aber für den gebotenen Text in Anspruch nehmen. Der Anhang, den ich vorher noch einschalte, soll es rechtfertigen, daß von den Abschnitten Matth. 21, 32 (Luk. 7, 29. 30), Matth. 22, 2—11 (Luk. 14, 16—23) und Matth. 25, 14—30 (Luk. 19, 12—27) bei der Feststellung des Umfangs und des Textes von Q abgesehen worden ist.

1) Das Ergebnis, zu welchem die Untersuchung gelangt ist, stimmt ganz wesentlich mit den Ergebnissen der Untersuchungen von Wernle zusammen. Er schreibt (Synopt. Frage S. 88), indem er die Annahme von Einmischungen besonderer Tendenzen bei Luk. ablehnt: „Luk. hat die Reden der Spruchsammlung in ihrer ersten Form, nicht in einer sekundären Bearbeitung vorgefunden. Er selbst unterzog sie, trotz im ganzen konservativen Verhaltens, einer dreifachen Bearbeitung: 1. Anpassung an sein eigenes Griechisch. 2. Umsetzung der Reden in Erzählung [dies ist in unseren Untersuchungen nicht so deutlich, weil die Einführungen der Stücke bei Luk. häufig von vornherein unberücksichtigt geblieben sind]. 3. Bearbeitung nach dem Zeitbedürfnis". Richtig ist es auch, wenn Wernle (S. 185) bemerkt: „Fast durchweg hat Matth. den besseren Text als Luk. aufbewahrt"; doch hätte er hinzufügen müssen, daß sich bei Matth. einige sehr schwere Eingriffe in den Text finden, wie sie sich Luk. nicht erlaubt hat.

Anhang.

Matth. 21, 32: *ἦλθεν γὰρ Ἰωάννης πρὸς ὑμᾶς ἐν ὁδῷ δικαιοσύνης, καὶ οὐκ ἐπιστεύσατε* [scil. *οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι*] *αὐτῷ· οἱ δὲ τελῶναι καὶ αἱ πόρναι ἐπίστευσαν αὐτῷ· ὑμεῖς δὲ ἰδόντες οὐδὲ μετεμελήθητε ὕστερον τοῦ πιστεῦσαι αὐτῷ.*

Luk. 7, 29. 30: *καὶ πᾶς ὁ λαὸς ἀκούσας καὶ οἱ τελῶναι ἐδικαίωσαν τὸν θεόν, βαπτισθέντες τὸ βάπτισμα Ἰωάννου· οἱ δὲ Φαρισαῖοι καὶ οἱ νομικοὶ τὴν βουλὴν τοῦ θεοῦ ἠθέτησαν εἰς ἑαυτούς, μὴ βαπτισθέντες ὑπ' αὐτοῦ.*

Matth. bringt dieses Stück bei den Reden mit den jüdischen Oberen (zu der Parabel von den beiden Söhnen) nach dem Einzug in Jerusalem, Luk. sehr viel früher bei der großen Rede über Johannes (daß es weder dort noch hier am Platze ist, läßt sich leicht zeigen, s. Wellhausen zu den Stellen). Aber man muß starke Zweifel hegen, ob das Stück zu Q gehört, bzw. ob eine direkte gemeinsame Quelle vorliegt. Eine gemeinsame Überlieferung liegt gewiß vor, nämlich ein Wort Jesu, etwa: „Die Zöllner sind der Johannespredigt gefolgt, die Leiter des Volks nicht". Allein darüber hinaus ist alles verschieden. Dabei tritt sowohl bei Matth. als auch bei Luk. die eigene Sprache, bzw. die Abhängigkeit vom Kontext so stark hervor, daß der Wortlaut der Überlieferung nicht mehr ermittelt werden kann. „*Οἱ τελῶναι καὶ αἱ πόρναι*" ist bei Matth. aus c. 21, 31 geflossen; die „*δικαιοσύνη*" ist in der Regel als von Matth. eingetragen anzusehen; das dreimalige „*πιστεύειν αὐτῷ*" stammt aus c. 21, 25 und das *μεταμέλεσθαι* aus c. 21, 29. Dasselbe ist aber auch bei Luk. der Fall. „*Πᾶς ὁ λαός*" kommt bei ihm ein dutzendmal vor (bei Mark. nie, bei Matth. einmal); das Act. *δικαιοῦν* findet sich bei Matth. und Mark. nie, bei Luk. im Ev. dreimal; *βαπτισθέντες τὸ βάπτισμα* ist lukanisch (vgl. bei ihm *τιμαῖς ἐτίμησαν*, *ἀπειλῇ ἀπειλησώμεθα*, *παραγγελίᾳ παρηγγείλαμεν*, *ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα*, *φωνήσας φωνῇ*, *ἀναστὰς ἔστη*, *μένον ἔμενεν*, *φυλάσσοντες φυλακάς*, *ἀστραπὴ ἀστράπτουσα*, *φορτία φορτίζειν*); ebenso ist *οἱ νομικοί* an sich und in der Zusammenstellung mit *οἱ Φαρισαῖοι* lukanisch; „*ἡ βουλή*" kommt bei Matth., Mark., Joh. überhaupt nicht vor, bei Luk. dagegen 9 mal; *ἀθετεῖν* (fehlt bei Matth.) hat Luk. auch c. 10, 16 (zu Matth. 10, 40) eingesetzt; *εἰς ἑαυτούς* (*ἑαυτόν*) findet sich in den Evv. nur noch einmal, nämlich Luk. 15, 17. Also läßt sich über Form und Herkunft dieses Spruchs schlechterdings nichts sagen.

Matth. 22, 2—11 (das große Gastmahl). Luk. 14, 16—24.

Das Gerippe ist identisch: Ein Mann, der ein Gastmahl veranstaltet; seine Einladung an die Ersten [deren Einladung man erwartet] wird von ihnen unter Hinweis auf ihre Geschäfte abgelehnt. Der Herr wird zornig und ladet die Vagabunden ein. Im einzelnen finden sich einige wörtliche oder fast wörtliche Übereinstimmungen: *ἄνθρωπος* [der Gastgeber], *ἀπέστειλεν τὸν δοῦλον αὐτοῦ* [*τοὺς δούλους αὐτοῦ*], *οἱ κεκλημένοι, ἔρχεσθε ... ἕτοιμά ἐστιν* (*ἡτοίμακα . . . δεῦτε*), *ἀγρὸν ἠγόρασα* (*εἰς τὸν ἴδιον ἀγρόν*), *ζεύγη βοῶν ἠγόρασα* (*εἰς τὴν ἐμπορίαν αὐτοῦ*), *ὀργισθεὶς* (*ὠργίσθη*), *εἶπεν τῷ δούλῳ αὐτοῦ* (*λέγει τοῖς δούλοις αὐτοῦ*), *ἔξελθε εἰς τὰς πλατείας καὶ ῥύμας τῆς πόλεως* (*πορεύεσθε ἐπὶ τὰς διεξόδους τῶν ὁδῶν*), *ἔξελθε εἰς τὰς ὁδούς* (*ἐξελθόντες εἰς τὰς ὁδούς*).

Aber diesen Übereinstimmungen stehen große Verschiedenheiten gegenüber:

1. bei Matth. ist der Veranstalter ein König (Gott),
2. das Mahl ist bei ihm ein Hochzeitsmahl,
3. dieses Hochzeitsmahl wird dem Sohne (d. h. Christus) gegeben,
4. bei Matth. werden die Knechte[1] als Einladende ausgesandt, bei Luk. ein einladender Knecht[2],
5. bei Matth. ergeht die Einladung an die Erstgeladenen zweimal (das zweite Mal durch andere Knechte), bei Luk. werden erst die Armen, Heimatlosen und dann, weil noch Raum ist, die Allerärmsten eingeladen,
6. bei Matth. wird die zweite Einladung an die Erstgeladenen lockend ausgeführt,
7. bei Matth. wird nur kurz gesagt, was die Erstgeladenen taten, statt der Einladung zu folgen; bei Luk. werden ihre Entschuldigungen wörtlich angeführt (und zwar drei verschiedene, bei Matth. nur zwei),
8. Matth. erzählt, daß einige Eingeladene die einladenden Knechte mißhandelten und töteten; davon weiß Luk. nichts,
9. Matth. erzählt, der König habe seine Heere gegen diese Mörder geschickt, sie vernichtet und ihre Stadt verbrannt[3]; davon berichtet Luk. nichts[4],

---

1) Sie sind wohl die Propheten; ich verstehe nicht, wie Wellhausen auf die Apostel kommt.

2) Das ist vielleicht Jesus selbst; aber gewiß ist diese Deutung keineswegs.

3) Dieser Text ist freilich nicht sicher; vielleicht ist zu lesen: „sie vernichtet und ihre Städte".

4) Nimmt man die neuen Züge bei Matth. zusammen, so ist klar, daß er ein zweites Gleichnis (B) mit dem Gleichnis (A) vermengt hat. B erzählte von einem Könige, hinter dessen Rücken sich die Untertanen auflehnen, und der dafür furchtbare Rache nimmt. Verwandt war dieses Gleichnis mit dem von den Weingärtnern.

10. Matth. fügt die Geschichte von dem, der kein hochzeitliches Kleid hatte, hinzu.

Es bedarf nicht vieler Worte, um davon zu überzeugen, daß Matth. fast überall sekundär ist; nur das kann man fragen, ob die Unterscheidung von zwei Klassen von Armen bei Luk. primär ist, sowie die wörtlich wiedergegebenen Entschuldigungen. Jene entspricht seinem warmen Interesse für die Ärmsten und diese seinem manchmal malenden Stile. Aber trotzdem können auch diese Stücke primär sein. Der Hauptunterschied ist: Matth. hat aus einem echten Gleichnis[1] eine historisierende Allegorie gemacht.

Ist nun der Text, wie ihn Luk. bietet, die Vorlage von Matth. gewesen und hat dieser Text in Q gestanden? Die erste Frage wird vielleicht zu bejahen sein: die Vorlage des Matth. wird dem Inhalte nach wenig anders ausgesehen haben als der von Luk. gebotene Text, der sich außerdem besonders leicht ins Aramäische zurückübersetzen läßt[2]. Die zweite Frage möchte ich nicht bejahen; denn Matth. hat die Perikopen, die aus Q stammen, niemals so frei behandelt bzw. so mit anderem verquickt wie dieses Gleichnis. Man muß daher vermuten, daß entweder die Perikope nicht aus Q stammt oder daß Matth. sie bereits in einer bearbeiteten Gestalt überliefert erhalten hat. Im ersteren Fall ist bei der Textkonstitution von Q diese Perikope nicht zu berücksichtigen; im zweiten ist schwer zu entscheiden, ob man den von den Lukanismen gereinigten Text des Lukas oder den um die aus B stammenden Züge verminderten Text des Matth. für Q in Anspruch nehmen soll. Daher ist von dieser Perikope ganz abzusehen.

Matth. 25, 14—30 (die Parabel von den Talenten). Luk. 19, 12—27.

Der Hauptunterschied von Matth. und Luk. besteht darin, daß hier (Gleichnis von den Talenten = C) Luk. das Gleichnis B (der sich an

1) Der Schlußvers (24) läßt allerdings Jesus selbst als den Gastgeber erscheinen, aber dadurch ist der Charakter des Gleichnisses noch nicht verletzt.

2) Man beachte auch, daß *δέ* fehlt, dagegen 10 Sätze der Perikope mit *καί* beginnen (Lukanisch ist jedoch einiges im Stil; so *τις* v. 16, *παραγενόμενος* v. 21, *ὥρα* mit Genit. v. 17 [s. Luk. 1, 10; Act. 3, 1; 10, 3; 16, 33; 23, 23], *ἤρξαντο* v. 18, *παραιτεῖσθαι* v. 18. 19 [fehlt in den Evv., aber s. Act. 25, 11]; *ἀνάπειρος* v. 21 [nur noch Luk. 14, 13 im NT.]). *Ἀπὸ μιᾶς* v. 18 ist schwerlich semitisch (Wellhausen), sondern vulgärgriechisch = *ἀπὸ μιᾶς γνώμης* (so einmal Philo) oder *ψυχῆς*. Die Phrase: *ἔχω ἀνάγκην ἐξελθὼν ἰδεῖν αὐτόν*, ist gut griechisch. Ist die Phrase: *ἔχε με παρῃτημένον* („habe me excusatum“ Martial), ein Latinismus? Man muß freilich in der Annahme solcher immer vorsichtiger werden. — Möglich ist es auch, daß Matth. treuer den ursprünglichen Text bewahrt hat, wenn man alle Züge, die aus dem Gleichnisse B stammen, abzieht.

seinen aufrührerischen Untertanen rächende König), welches Matth. mit dem vorigen Gleichnis (A) vermengt hat, einmischt[1]. Ein ganz perplexer Fall! Das Gleichnis B konnte nicht zur Selbständigkeit kommen und ist von Matth. dem Gastmahlgleichnis (A), von Luk. dem Talenten-Gleichnis (C) enhypostatisch eingefügt — beide Male gleich verwirrend und unmöglich. Bei Luk. ist das Gleichnis B² deutlicher ausgeführt als bei Matth. B¹ in c. 22, aber die Verbindung ist bei ihm noch schlechter. Beachtenswert ist, daß Matth. noch ein drittes Gleichnis D (kein hochzeitliches Kleid) eingemischt hat und daß C und D mit dem Satze schließen: *ἐκβάλετε (αὐτὸν) εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον· ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων*. Das Gleichnis B² hat auch mit einem furchtbaren Befehl geschlossen: *κατασφάξατε αὐτοὺς ἔμπροσθέν μου*[2], und das Gleichnis A schließt ebenfalls mit einem niederschlagenden Wort (Luk. 14, 24): *οὐδεὶς τῶν ἀνδρῶν ἐκείνων τῶν κεκλημένων γεύσεταί μου τοῦ δείπνου*. Es waren also 4 Gleichnisse, die ursprünglich es alle mit der Parusie (dem Gericht und dem Reiche) zu tun hatten; Matth. bringt zuerst A mit eingemischtem B¹ und anhängendem D, dann C, Lukas erst A, dann C mit eingemischtem B². Wie es dazu in der Überlieferung gekommen ist, das vermögen wir nicht mehr zu durchschauen, müssen also auch darauf verzichten, hier festzustellen, ob diese Gleichnisse in Q gestanden haben und in welcher Gestalt[3].

Was nun C betrifft, so ist die Gestalt bei Matth. und Luk. im Anfang verschieden; anderseits fehlen wörtliche oder fast wörtliche Übereinstimmungen nicht, die im 2. Teil und in den Reden — das ist charakteristisch! — sehr stark werden. Man vgl. *ἄνθρωπος* (beide) — *ἀποδημῶν* [*ἐπορεύθη εἰς χώραν μακράν*] — *ἐκάλεσεν* [*καλέσας*] — *τοὺς ἰδίους δούλους* [*δέκα δούλους*] — *ἔδωκεν αὐτοῖς* (beide) — *εὖ, δοῦλε ἀγαθέ* ... *ἐπὶ ὀλίγα ἦς πιστός, ἐπὶ πολλῶν σε καταστήσω* [*εὖγε, ἀγαθὲ δοῦλε, ὅτι ἐν ἐλαχίστῳ πιστὸς ἐγένου, ἴσθι ἐξουσίαν ἔχων κτλ.*] — *σκληρὸς εἶ ἄνθρωπος, θερίζων ὅπου οὐκ ἔσπειρας καὶ συνάγων ὅθεν οὐ διεσκόρπισας* [*ἄνθρωπος αὐστηρὸς εἶ, αἴρεις ὃ οὐκ ἔθηκας, καὶ θερίζεις ὃ οὐκ ἔσπειρας*] — *πονηρὲ δοῦλε* . . . *ᾔδεις ὅτι θερίζω ὅπου οὐκ ἔσπειρα καὶ συνάγω ὅθεν οὐ διεσκόρπισα* [*πονηρὲ δοῦλε, ᾔδεις ὅτι* .... *αἴρων ὃ οὐκ ἔθηκα καὶ θερίζων ὃ οὐκ ἔσπειρα*] — *ἔδει σε οὖν βαλεῖν τὰ ἀργύριά μου τοῖς τραπεζείταις, καὶ ἐλθὼν ἐγὼ ἐκομισάμην ἂν τὸ ἐμὸν σὺν τόκῳ* [*καὶ διὰ τί οὐκ ἔδωκάς μου τὸ ἀργύριον ἐπὶ τράπεζαν; κἀγὼ ἐλθὼν σὺν τόκῳ ἂν αὐτὸ ἔπραξα*] — *ἄρατε οὖν ἀπ᾿ αὐτοῦ τὸ τάλαντον καὶ δότε τῷ ἔχοντι τὰ δέκα τάλαντα* [*ἄρατε ἀπ᾿ αὐτοῦ τὴν μνᾶν καὶ δότε τῷ τὰς δέκα μνᾶς ἔχοντι*] — *τῷ γὰρ*

---

1) Ganz identisch ist B bei Matth. und B bei Luk. nicht, aber doch sehr verwandt; man muß zwischen B¹ und B² unterscheiden.

2) Cf. B¹: *ἀπώλεσεν τοὺς φονεῖς ἐκείνους καὶ τὴν πόλιν αὐτῶν ἐνέπρησεν* (oder für die letzten 4 Worte einfach: *τὰς πόλεις*).

3) Eine weitere Verklitterung hat im Hebräerevangelium stattgefunden; hier ist das Gleichnis vom verlorenen Sohn mit C vermengt worden.

ἔχοντι παντὶ δοθήσεται . . . τοῦ δὲ μὴ ἔχοντος καὶ ὃ ἔχει ἀρθήσεται ἀπ᾽ αὐτοῦ [ὅτι παντὶ τῷ ἔχοντι δοθήσεται, ἀπὸ δὲ τοῦ μὴ ἔχοντος καὶ ὃ ἔχει ἀρθήσεται]. Hier liegt also ganz deutlich eine Überlieferung vor, die sich bis auf sprachliche Details erstreckt[1]. Also sind die Differenzen höchst wahrscheinlich von letzter Hand, d. h. entweder Luk. oder Matth. hat korrigiert. Wer ist es? Bei der Vergleichung muß man natürlich von den Zügen ganz absehen, die Luk. aus B² genommen hat. Der Tatbestand ist folgender:

Matth.:	Luk.:
Knechte von unbestimmter Zahl,	zehn Knechte,
„ der abreisende Herr übergibt ihnen seine ganze hinterlassene Habe,	„ der abreisende Herr übergibt jedem (nur) ein Pfund und sagt ihnen ausdrücklich, daß sie damit handeln sollen,
„ und zwar gibt er jedem nach seiner Fähigkeit, dem einen 5 Talente, dem anderen 2, dem dritten eines (das sollen Beispiele der Verteilung sein),	
„ der, der 5 Talente empfangen, erwirbt damit andere 5 Talente; der 2 empfangen erwirbt 2; der eines empfangen, vergräbt es in der Erde,	„ das wird nicht besonders berichtet, sondern im folgenden mitgeteilt,
„ der zurückgekehrte Herr setzt den, der 5 und der 2 Talente empfangen, zum Lohn „über vieles“ und setzt hinzu: „Gehe ein zu deines Herrn Freude“; von dem, der das Talent vergraben hat, wird es genommen.	„ der erste sagt, sein Pfund habe 10 Pfund erworben, der zweite, sein Pfund habe 5 Pfund erworben; der erste wird über 10, der zweite über 5 Städte gesetzt; ein anderer [der andere] bringt das Pfund, das er ins Schweißtuch[2] getan, zurück; es wird ihm genommen.

Bei Matth. verteilt der Herr, was er zurückläßt, an alle seine Knechte, es ihnen überlassend, was sie zu tun haben; bei Luk. ist es eine Probe, die er mit zehn Knechten anstellt, eine ausdrückliche Anweisung gebend. Bei Matth. gibt er den einzelnen je nach ihren Fähigkeiten, belohnt aber die, welche gearbeitet haben, gleich; bei Luk. gibt er allen das Gleiche,

1) Die Synonyma sind keine Übersetzungsvarianten, sondern sprachliche Korrekturen des Lukas.

2) Σουδάριον ist ein offenkundiger Latinismus bei Lukas.

aber der Lohn ist, je nach der Arbeitsleistung, ein verschiedener[1]. Mir scheint, das Einfachere liegt bei Matth. Das wird aber durch einen Blick auf eine Stelle bei Markus bestätigt. Hier heißt es 13, 34: *ὡς ἄνθρωπος ἀπόδημος* (vgl. Matth. v. 14: *ὥσπερ ἄνθρωπος ἀποδημῶν*, anders Luk.), *ἀφεὶς τὴν οἰκίαν αὐτοῦ καὶ δοὺς τοῖς δούλοις αὐτοῦ τὴν ἐξουσίαν* (also keine Probe, sondern Verwaltung des ganzen Hauses; so auch Matth., anders Luk.), *ἑκάστῳ τὸ ἔργον αὐτοῦ* (also jedem nach seiner Fähigkeit; so auch Matth., anders Luk.). Also stimmt Matth. gegen Luk. mit Mark. zusammen, der augenscheinlich die Parabel gekannt hat; Luk. hat sie durchgreifend korrigiert. Aber damit ist nicht gesagt, daß die Parabel aus Q stammt, noch — wenn sie aus Q stammt — daß Matth. uns ihre ursprüngliche Gestalt erhalten hat. Das ist sogar unwahrscheinlich. Bei Mark. handelt es sich um Ämter; das schimmert freilich bei Matth. (und bei Luk.) auch noch durch, ist aber durch Andersartiges in den Hintergrund gedrängt. Das Handeln mit der Summe kann in der Gestalt, in welcher Mark. das Gleichnis kannte, keinen Platz gehabt haben; denn er kennt überhaupt keine Geldsummen. Also ist die gemeinsame Quelle von Matth. und Luk. dem Mark. gegenüber sekundär (ob sie aber Q gewesen ist, wissen wir nicht). Ihre Fassung ist vielleicht daraus entstanden, daß schon hier zwei Gleichnisse zusammengeflossen sind (C^1: der abreisende Herr übergibt sein Haus seinen Knechten zur Bewachung; C^2: der abreisende Herr gibt seinen Knechten sein Vermögen, damit sie es vermehren).

---

1) Bei Matth. erwirbt der Arbeiter, bei Luk. erwirbt das übergebene Pfund. Letzteres ist natürlich die sekundäre, weil reflektierte Fassung. Endlich schimmert noch bei Luk. deutlich durch, daß seine Vorlage nicht zehn, sondern, wie bei Matth., drei Arbeiter unterschied.

überlieferten Text Q, welche Matth. sich erlaubt hat (dazu noch der Satz ἕως ἂν πάντα γένηται in c. 5, 18)[1]. Gegenüber dem beträchtlichen Umfange von Q sind sie der Zahl (und auch dem Gewichte nach) gering. Doch sind sie anderseits zahlreich genug, um die Hypothese zu verbieten, Luk. sei nicht einer gemeinsamen Quelle mit Matth. gefolgt, sondern habe den Matth. selbst benutzt.

Was die Varianten des Lukas anbetrifft, so sind sie 8 bis 10 mal so zahlreich wie die bei Matth. Wie bei der vorigen Gruppe (S. 31 f.), so läßt sich auch hier konstatieren, daß sie fast sämtlich stilistischer Natur sind. Zu den zwölf a. a. O. zusammengestellten Kategorien kommen hier noch mehrere andere. Folgende seien hervorgehoben:

13. er führt das Imperfektum ein, tilgt das Präsens hist. und macht vom Partiz., Imper. und Inf. Praes. et Aoristi einen korrekten Gebrauch,

14. er setzt für einen präpositionalen Ausdruck den Infinitiv des Verbums,

15. er führt den Genit. abs. ein,

16. er steigert und akzentuiert,

17. er schreibt λέγειν πρός, schiebt τίς ein, ergänzt Objekte, usw.

18. er ändert in einigen Fällen den ganzen Erzählungsstil, stellt um (s. S. 33 und sonst), erweitert, verkürzt; nicht immer sind dabei die stilistischen Absichten durchsichtig (auch sachliche spielen hinein: neue Züge, die eine einfache Erzählung bereichern)[2],

1) Über υἱοῦ Βαραχίου c. 23, 35 s. z. d. St. Stammt der Zusatz von Matth. selbst, so fragt es sich, welchen Zacharias er gemeint hat. Über diese Frage sind trotz Wellhausens Ausführungen die Akten noch nicht geschlossen. Die Annahme, daß es der im J. 67 oder 68 im Tempel zu Jerusalem ermordete Zacharias sei, ist meines Erachtens unmöglich; denn Matth. konnte Jesus wohl eine detaillierte Weissagung in den Mund legen, er konnte ihn aber nicht sagen lassen: ὃν ἐφονεύσατε. Da aus Luk. hervorgeht, daß in Q der Spruch nicht als Herrenwort, sondern als Effatum der Sophia eingeführt war, so ist erst recht nicht an jenen späten Zacharias zu denken. — Auf das Vater Unser will ich hier nicht mehr eingehen. Die Anrede, wie sie bei Matth. lautet, legt es nahe, ihn selbst für den Redaktor zu halten; aber anderes spricht dagegen.

2) Die Abweichungen bzw. Willkürlichkeiten gehen von den gering-

19. Er hat Lieblingsworte und -wörtchen, die er einschaltet, während er andere umgekehrt vermeidet.

Sachliche Änderungen aus bestimmten Rücksichten und Tendenzen sind neben jenen stilistischen, die wie die Korrekturen in unseren Gesangbüchern anmuten, recht selten. Es seien im folgenden die wichtigsten aufgeführt:

In der Versuchungsgeschichte (c. 4, 1—13) wird hervorgehoben, daß Jesus an sich *πλήρης πνεύματος ἁγίου* gewesen und daß er nicht *ὑπὸ πνεύματος*, sondern *ἐν πνεύματι* in die Wüste geführt worden sei. Auch wird Gelegenheit genommen den Teufel sagen zu lassen, daß ihm alle Gewalt über die Welt übergeben sei und daß er sie geben könne, wem er wolle. — Der Spruch von der Ehescheidung ist verändert: als des Ehebruchs schuldig wird der erklärt, der sein Weib entläßt und eine andre freit. — Im „Vaterunser" (c. 11, 2—4) ist eine Bitte um den Geist vorangestellt (*ἐλθέτω τὸ ἅγιον πνεῦμά σου ἐφ' ἡμᾶς καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς*). — In der Parabel von den beiden Häusern (c. 6, 46—49) hat Luk. den neuen Gedanken eingefügt, daß es beim Bau auf die gehörige mühsame Fundamentierung ankomme. — In c. 9, 2 hat er das „Heilen" als gleichwichtige Aufgabe der Jünger neben die Predigt vom nahen Reiche gestellt. — In c. 12, 3 hat er Jesus nicht als einen Geheimlehrer erscheinen lassen wollen; im folgenden Vers hat er „*οἱ φίλοι μου*" als eine Bezeichnung eingeführt, die Jesus seinen Jüngern gegeben hat, und ebendort den Ausdruck „die Seele töten" getilgt, weil er ihm als Hellenen wohl zu paradox erschien. — In c. 10, 16 hat er Jesus nicht vom „Aufnehmen" der Jünger (in die Häuser) sprechen lassen (denn das war nicht mehr möglich), sondern von dem „Hören" derselben. — In c. 15, 7 („Verlorenes Schaf") hat Luk. die Buße eingefügt, von der im originalen Text nicht die Rede war (ebenso in c. 17, 3. 4); in c. 11, 52 hat er für das „Reich" die „Gnosis" eingesetzt, in c. 11, 42 für *ἔλεος* (und *πίστις*) vielmehr *τὴν ἀγάπην τοῦ θεοῦ*, in c. 11, 49 „Apostel" für „Weise und Schriftgelehrte", in c. 6, 22 hat er *ἕνεκεν τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου* eingesetzt.

Das sind, soviel ich zu sehen vermag, alle tendenziösen Kor-

---

fügigsten bis zu den größten. Selbst einen Feigenbaum für einen Berg setzt er ein.

rekturen. Tendenzen haben also bei Luk. nicht stärker gewirkt als bei Matth., ja sogar etwas schwächer. Aber stilistisch hat er die Texte durchgreifend korrigiert, während sie Matth. in dieser Hinsicht, wie es scheint, fast ganz verschont hat. Obgleich nun aber die stilistischen Korrekturen bei Luk. so zahlreich sind, kann man doch nicht sagen, daß er die Eigentümlichkeit des ihm vorliegenden Originals ganz verwischt hat. Man darf ihm vielmehr die Anerkennung nicht versagen, daß er bei seiner Redaktionsarbeit doch immer noch konservativ verfahren ist und seinen Lesern einen Eindruck von der Redeweise Jesu ermöglicht hat. An nicht wenigen Stellen freilich bleibt es dunkel, warum er dort korrigiert, hier den überlieferten Text trotz seiner Härten stehen gelassen hat; nur an einigen Stellen erklärt sich die Fassung des Lukastextes durch die Berücksichtigung der parallelen Abschnitte bei Markus. In ein paar Fällen konnte man zweifeln, ob dem Matth. und Luk. überhaupt ein gemeinsamer Text zugrunde liegt (so bei Luk. 6, 46—49; 7, 1—10; 11, 41. 44; 14, 26); aber es war doch überwiegend wahrscheinlich. Fast durchweg aber ließ sich die Beobachtung machen, daß kurzgefaßte und prägnante Herrnworte am wenigsten korrigiert sind; längere Reden haben bereits mehr gelitten; am stärksten sind die Eingriffe bei den Erzählungen.

Daß ein und dieselbe griechische Übersetzung eines aramäischen Originals den beiden Evangelien zugrunde liegt, dafür bürgt der umfangreiche Bestand der wörtlich gleichlautenden Abschnitte. Aber über Einheitlichkeit und Umfang der Quelle vermögen wir noch nichts auszusagen [1]). Das Exemplar, welches Matth. benutzte, kann sich von dem Exemplar, welches Luk. zu Gebote stand, in diesen oder jenen Einzelheiten bereits unterschieden haben — es ist das bei der Natur solcher Texte sogar wahrscheinlich —, aber sichere Beobachtungen, die zu einer deutlichen Differenzierung von Q^1 und Q^2 führen, fanden wir nicht.

---

1) Doch darf schon hier bemerkt werden, daß sich die Hypothese nicht bestätigt, die Teile der Bergpredigt, die dem Matth. und Luk. gemeinsam sind, seien nicht von einer gemeinsamen schriftlichen Quelle abhängig, sondern gingen auf mündliche Traditionen zurück. Die Verhältnisse liegen hier nicht anders, wie an vielen anderen Stellen, d. h. es ist überwiegend wahrscheinlich, daß Luk. einen ihm vorliegenden schriftlichen Text (der auch dem Matth. vorlag) stilistisch überarbeitet hat.

Auch die Übersetzungsvarianten, auf welche Wellhausen, Nestle u. a. aufmerksam gemacht haben, sind nicht so sicher wie sie auf den ersten Blick erscheinen; überall oder fast überall kann man die Fälle auch anders erklären. Indessen will ich die Möglichkeit, an einer oder der anderen Stelle auch die Wahrscheinlichkeit solcher Varianten nicht leugnen. Daß der aramäische Grundtext in vielen Sätzen durchschimmert, darauf braucht nicht besonders aufmerksam gemacht zu werden[1].

Auf Grund der bisherigen Untersuchungen eröffne ich das zweite Capitel mit dem Abdruck der Quelle Q. Des hypothetischen Charakters der gegebenen Textfassung bin ich mir in bezug auf nicht wenige Stellen wohl bewußt. Allein man kann hier ohne Kühnheit nicht weiter kommen und muß mit dem Wahrscheinlichen rechnen; eine nicht ganz geringe Wahrscheinlichkeit darf ich aber für den gebotenen Text in Anspruch nehmen. Der Anhang, den ich vorher noch einschalte, soll es rechtfertigen, daß von den Abschnitten Matth. 21, 32 (Luk. 7, 29. 30), Matth. 22, 2—11 (Luk. 14, 16—23) und Matth. 25, 14—30 (Luk. 19, 12—27) bei der Feststellung des Umfangs und des Textes von Q abgesehen worden ist.

---

1) Das Ergebnis, zu welchem die Untersuchung gelangt ist, stimmt ganz wesentlich mit den Ergebnissen der Untersuchungen von Wernle zusammen. Er schreibt (Synopt. Frage S. 88), indem er die Annahme von Einmischungen besonderer Tendenzen bei Luk. ablehnt: „Luk. hat die Reden der Spruchsammlung in ihrer ersten Form, nicht in einer sekundären Bearbeitung vorgefunden. Er selbst unterzog sie, trotz im ganzen konservativen Verhaltens, einer dreifachen Bearbeitung: 1. Anpassung an sein eigenes Griechisch. 2. Umsetzung der Reden in Erzählung [dies ist in unseren Untersuchungen nicht so deutlich, weil die Einführungen der Stücke bei Luk. häufig von vornherein unberücksichtigt geblieben sind]. 3. Bearbeitung nach dem Zeitbedürfnis". Richtig ist es auch, wenn Wernle (S. 185) bemerkt: „Fast durchweg hat Matth. den besseren Text als Luk. aufbewahrt"; doch hätte er hinzufügen müssen, daß sich bei Matth. einige sehr schwere Eingriffe in den Text finden, wie sie sich Luk. nicht erlaubt hat.

Anhang.

Matth. 21, 32: ἦλθεν γὰρ Ἰωάννης πρὸς ὑμᾶς ἐν ὁδῷ δικαιοσύνης, καὶ οὐκ ἐπιστεύσατε [scil. οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι] αὐτῷ· οἱ δὲ τελῶναι καὶ αἱ πόρναι ἐπίστευσαν αὐτῷ· ὑμεῖς δὲ ἰδόντες οὐδὲ μετεμελήθητε ὕστερον τοῦ πιστεῦσαι αὐτῷ.

Luk. 7, 29. 30: καὶ πᾶς ὁ λαὸς ἀκούσας καὶ οἱ τελῶναι ἐδικαίωσαν τὸν θεόν, βαπτισθέντες τὸ βάπτισμα Ἰωάννου· οἱ δὲ Φαρισαῖοι καὶ οἱ νομικοὶ τὴν βουλὴν τοῦ θεοῦ ἠθέτησαν εἰς ἑαυτούς, μὴ βαπτισθέντες ὑπ' αὐτοῦ.

Matth. bringt dieses Stück bei den Reden mit den jüdischen Oberen (zu der Parabel von den beiden Söhnen) nach dem Einzug in Jerusalem, Luk. sehr viel früher bei der großen Rede über Johannes (daß es weder dort noch hier am Platze ist, läßt sich leicht zeigen, s. Wellhausen zu den Stellen). Aber man muß starke Zweifel hegen, ob das Stück zu Q gehört, bzw. ob eine direkte gemeinsame Quelle vorliegt. Eine gemeinsame Überlieferung liegt gewiß vor, nämlich ein Wort Jesu, etwa: „Die Zöllner sind der Johannespredigt gefolgt, die Leiter des Volks nicht". Allein darüber hinaus ist alles verschieden. Dabei tritt sowohl bei Matth. als auch bei Luk. die eigene Sprache, bzw. die Abhängigkeit vom Kontext so stark hervor, daß der Wortlaut der Überlieferung nicht mehr ermittelt werden kann. „Οἱ τελῶναι καὶ αἱ πόρναι" ist bei Matth. aus c. 21, 31 geflossen; die „δικαιοσύνη" ist in der Regel als von Matth. eingetragen anzusehen; das dreimalige „πιστεύειν αὐτῷ" stammt aus c. 21, 25 und das μεταμέλεσθαι aus c. 21, 29. Dasselbe ist aber auch bei Luk. der Fall. „Πᾶς ὁ λαός" kommt bei ihm ein dutzendmal vor (bei Mark. nie, bei Matth. einmal); das Act. δικαιοῦν findet sich bei Matth. und Mark. nie, bei Luk. im Ev. dreimal; βαπτισθέντες τὸ βάπτισμα ist lukanisch (vgl. bei ihm τιμαῖς ἐτίμησαν, ἀπειλῇ ἀπειλησώμεθα, παραγγελίᾳ παρηγγείλαμεν, ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα, φωνήσας φωνῇ, ἀναστὰς ἔστη, μένον ἔμενεν, φυλάσσοντες φυλακάς, ἀστραπὴ ἀστράπτουσα, φορτία φορτίζειν); ebenso ist οἱ νομικοί an sich und in der Zusammenstellung mit οἱ Φαρισαῖοι lukanisch; „ἡ βουλή" kommt bei Matth., Mark., Joh. überhaupt nicht vor, bei Luk. dagegen 9 mal; ἀθετεῖν (fehlt bei Matth.) hat Luk. auch c. 10, 16 (zu Matth. 10, 40) eingesetzt; εἰς ἑαυτούς (ἑαυτόν) findet sich in den Evv. nur noch einmal, nämlich Luk. 15, 17. Also läßt sich über Form und Herkunft dieses Spruchs schlechterdings nichts sagen.

Matth. 22, 2—11 (das große Gastmahl). Luk. 14, 16—24.

Das Gerippe ist identisch: Ein Mann, der ein Gastmahl veranstaltet; seine Einladung an die Ersten [deren Einladung man erwartet] wird von ihnen unter Hinweis auf ihre Geschäfte abgelehnt. Der Herr wird zornig und ladet die Vagabunden ein. Im einzelnen finden sich einige wörtliche oder fast wörtliche Übereinstimmungen: *ἄνθρωπος* [der Gastgeber], *ἀπέστειλεν τὸν δοῦλον αὐτοῦ* [*τοὺς δούλους αὐτοῦ*], *οἱ κεκλημένοι*, *ἔρχεσθε . . . ἕτοιμά ἐστιν* (*ἡτοίμακα . . . δεῦτε*), *ἀγρὸν ἠγόρασα* (*εἰς τὸν ἴδιον ἀγρόν*), *ζεύγη βοῶν ἠγόρασα* (*εἰς τὴν ἐμπορίαν αὐτοῦ*), *ὀργισθεὶς* (*ὠργίσθη*), *εἶπεν τῷ δούλῳ αὐτοῦ* (*λέγει τοῖς δούλοις αὐτοῦ*), *ἔξελθε εἰς τὰς πλατείας καὶ ῥύμας τῆς πόλεως* (*πορεύεσθε ἐπὶ τὰς διεξόδους τῶν ὁδῶν*), *ἔξελθε εἰς τὰς ὁδούς* (*ἐξελθόντες εἰς τὰς ὁδούς*).

Aber diesen Übereinstimmungen stehen große Verschiedenheiten gegenüber:

1. bei Matth. ist der Veranstalter ein König (Gott),

2. das Mahl ist bei ihm ein Hochzeitsmahl,

3. dieses Hochzeitsmahl wird dem Sohne (d. h. Christus) gegeben,

4. bei Matth. werden die Knechte[1] als Einladende ausgesandt, bei Luk. ein einladender Knecht[2],

5. bei Matth. ergeht die Einladung an die Erstgeladenen zweimal (das zweite Mal durch andere Knechte), bei Luk. werden erst die Armen, Heimatlosen und dann, weil noch Raum ist, die Allerärmsten eingeladen,

6. bei Matth. wird die zweite Einladung an die Erstgeladenen lockend ausgeführt,

7. bei Matth. wird nur kurz gesagt, was die Erstgeladenen taten, statt der Einladung zu folgen; bei Luk. werden ihre Entschuldigungen wörtlich angeführt (und zwar drei verschiedene, bei Matth. nur zwei),

8. Matth. erzählt, daß einige Eingeladene die einladenden Knechte mißhandelten und töteten; davon weiß Luk. nichts,

9. Matth. erzählt, der König habe seine Heere gegen diese Mörder geschickt, sie vernichtet und ihre Stadt verbrannt[3]; davon berichtet Luk. nichts[4],

---

1) Sie sind wohl die Propheten; ich verstehe nicht, wie Wellhausen auf die Apostel kommt.

2) Das ist vielleicht Jesus selbst; aber gewiß ist diese Deutung keineswegs.

3) Dieser Text ist freilich nicht sicher; vielleicht ist zu lesen: „sie vernichtet und ihre Städte".

4) Nimmt man die neuen Züge bei Matth. zusammen, so ist klar, daß er ein zweites Gleichnis (B) mit dem Gleichnis (A) vermengt hat. B erzählte von einem Könige, hinter dessen Rücken sich die Untertanen auflehnen, und der dafür furchtbare Rache nimmt. Verwandt war dieses Gleichnis mit dem von den Weingärtnern.

10. Matth. fügt die Geschichte von dem, der kein hochzeitliches Kleid hatte, hinzu.

Es bedarf nicht vieler Worte, um davon zu überzeugen, daß Matth. fast überall sekundär ist; nur das kann man fragen, ob die Unterscheidung von zwei Klassen von Armen bei Luk. primär ist, sowie die wörtlich wiedergegebenen Entschuldigungen. Jene entspricht seinem warmen Interesse für die Ärmsten und diese seinem manchmal malenden Stile. Aber trotzdem können auch diese Stücke primär sein. Der Hauptunterschied ist: Matth. hat aus einem echten Gleichnis[1] eine historisierende Allegorie gemacht.

Ist nun der Text, wie ihn Luk. bietet, die Vorlage von Matth. gewesen und hat dieser Text in Q gestanden? Die erste Frage wird vielleicht zu bejahen sein: die Vorlage des Matth. wird dem Inhalte nach wenig anders ausgesehen haben als der von Luk. gebotene Text, der sich außerdem besonders leicht ins Aramäische zurückübersetzen läßt[2]. Die zweite Frage möchte ich nicht bejahen; denn Matth. hat die Perikopen, die aus Q stammen, niemals so frei behandelt bzw. so mit anderem verquickt wie dieses Gleichnis. Man muß daher vermuten, daß entweder die Perikope nicht aus Q stammt oder daß Matth. sie bereits in einer bearbeiteten Gestalt überliefert erhalten hat. Im ersteren Fall ist bei der Textkonstitution von Q diese Perikope nicht zu berücksichtigen; im zweiten ist schwer zu entscheiden, ob man den von den Lukanismen gereinigten Text des Lukas oder den um die aus B stammenden Züge verminderten Text des Matth. für Q in Anspruch nehmen soll. Daher ist von dieser Perikope ganz abzusehen.

Matth. 25, 14—30 (die Parabel von den Talenten). Luk. 19, 12—27.

Der Hauptunterschied von Matth. und Luk. besteht darin, daß hier (Gleichnis von den Talenten = C) Luk. das Gleichnis B (der sich an

---

1) Der Schlußvers (24) läßt allerdings Jesus selbst als den Gastgeber erscheinen, aber dadurch ist der Charakter des Gleichnisses noch nicht verletzt.

2) Man beachte auch, daß *δέ* fehlt, dagegen 10 Sätze der Perikope mit *καί* beginnen (Lukanisch ist jedoch einiges im Stil; so *τις* v. 16, *παραγενόμενος* v. 21, *ὥρα* mit Genit. v. 17 [s. Luk. 1, 10; Act. 3, 1; 10, 3; 16, 33; 23, 23], *ἤρξαντο* v. 18, *παραιτεῖσθαι* v. 18. 19 [fehlt in den Evv., aber s. Act. 25, 11]; *ἀνάπειρος* v. 21 [nur noch Luk. 14, 13 im NT.]). *Ἀπὸ μιᾶς* v. 18 ist schwerlich semitisch (Wellhausen), sondern vulgärgriechisch = *ἀπὸ μιᾶς γνώμης* (so einmal Philo) oder *ψυχῆς*. Die Phrase: *ἔχω ἀνάγκην ἐξελθὼν ἰδεῖν αὐτόν*, ist gut griechisch. Ist die Phrase: *ἔχε με παρῃτημένον* („habe me excusatum“ Martial), ein Latinismus? Man muß freilich in der Annahme solcher immer vorsichtiger werden. — Möglich ist es auch, daß Matth. treuer den ursprünglichen Text bewahrt hat, wenn man alle Züge, die aus dem Gleichnisse B stammen, abzieht.

seinen aufrührerischen Untertanen rächende König), welches Matth. mit dem vorigen Gleichnis (A) vermengt hat, einmischt[1]. Ein ganz perplexer Fall! Das Gleichnis B konnte nicht zur Selbständigkeit kommen und ist von Matth. dem Gastmahlgleichnis (A), von Luk. dem Talenten-Gleichnis (C) enhypostatisch eingefügt — beide Male gleich verwirrend und unmöglich. Bei Luk. ist das Gleichnis B² deutlicher ausgeführt als bei Matth. B¹ in c. 22, aber die Verbindung ist bei ihm noch schlechter. Beachtenswert ist, daß Matth. noch ein drittes Gleichnis D (kein hochzeitliches Kleid) eingemischt hat und daß C und D mit dem Satze schließen: *ἐκβάλετε (αὐτὸν) εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον· ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων.* Das Gleichnis B² hat auch mit einem furchtbaren Befehl geschlossen: *κατασφάξατε αὐτοὺς ἔμπροσθέν μου*[2], und das Gleichnis A schließt ebenfalls mit einem niederschlagenden Wort (Luk. 14, 24): *οὐδεὶς τῶν ἀνδρῶν ἐκείνων τῶν κεκλημένων γεύσεταί μου τοῦ δείπνου.* Es waren also 4 Gleichnisse, die ursprünglich es alle mit der Parusie (dem Gericht und dem Reiche) zu tun hatten; Matth. bringt zuerst A mit eingemischtem B¹ und anhängendem D, dann C, Lukas erst A, dann C mit eingemischtem B². Wie es dazu in der Überlieferung gekommen ist, das vermögen wir nicht mehr zu durchschauen, müssen also auch darauf verzichten, hier festzustellen, ob diese Gleichnisse in Q gestanden haben und in welcher Gestalt[3].

Was nun C betrifft, so ist die Gestalt bei Matth. und Luk. im Anfang verschieden; anderseits fehlen wörtliche oder fast wörtliche Übereinstimmungen nicht, die im 2. Teil und in den Reden — das ist charakteristisch! — sehr stark werden. Man vgl. *ἄνθρωπος* (beide) — *ἀποδημῶν* [*ἐπορεύθη εἰς χώραν μακράν*] — *ἐκάλεσεν* [*καλέσας*] — *τοὺς ἰδίους δούλους* [*δέκα δούλους*] — *ἔδωκεν αὐτοῖς* (beide) — *εὖ, δοῦλε ἀγαθέ . . . ἐπὶ ὀλίγα ἧς πιστός, ἐπὶ πολλῶν σε καταστήσω* [*εὖγε, ἀγαθὲ δοῦλε, ὅτι ἐν ἐλαχίστῳ πιστὸς ἐγένου, ἴσθι ἐξουσίαν ἔχων κτλ.*] — *σκληρὸς εἶ ἄνθρωπος, θερίζων ὅπου οὐκ ἔσπειρας καὶ συνάγων ὅθεν οὐ διεσκόρπισας* [*ἄνθρωπος αὐστηρὸς εἶ, αἴρεις ὃ οὐκ ἔθηκας, καὶ θερίζεις ὃ οὐκ ἔσπειρας*] — *πονηρὲ δοῦλε . . . ᾔδεις ὅτι θερίζω ὅπου οὐκ ἔσπειρα καὶ συνάγω ὅθεν οὐ διεσκόρπισα* [*πονηρὲ δοῦλε, ᾔδεις ὅτι . . . . αἴρων ὃ οὐκ ἔθηκα καὶ θερίζων ὃ οὐκ ἔσπειρα*] — *ἔδει σε οὖν βαλεῖν τὰ ἀργύριά μου τοῖς τραπεζείταις, καὶ ἐλθὼν ἐγὼ ἐκομισάμην ἂν τὸ ἐμὸν σὺν τόκῳ* [*καὶ διὰ τί οὐκ ἔδωκάς μου τὸ ἀργύριον ἐπὶ τράπεζαν; κἀγὼ ἐλθὼν σὺν τόκῳ ἂν αὐτὸ ἔπραξα*] — *ἄρατε οὖν ἀπ᾽ αὐτοῦ τὸ τάλαντον καὶ δότε τῷ ἔχοντι τὰ δέκα τάλαντα* [*ἄρατε ἀπ᾽ αὐτοῦ τὴν μνᾶν καὶ δότε τῷ τὰς δέκα μνᾶς ἔχοντι*] — *τῷ γὰρ*

1) Ganz identisch ist B bei Matth. und B bei Luk. nicht, aber doch sehr verwandt; man muß zwischen B¹ und B² unterscheiden.

2) Cf. B¹: *ἀπώλεσεν τοὺς φονεῖς ἐκείνους καὶ τὴν πόλιν αὐτῶν ἐνέπρησεν* (oder für die letzten 4 Worte einfach: *τὰς πόλεις*).

3) Eine weitere Verklitterung hat im Hebräerevangelium stattgefunden; hier ist das Gleichnis vom verlorenen Sohn mit C vermengt worden.

ἔχοντι παντὶ δοθήσεται . . . τοῦ δὲ μὴ ἔχοντος καὶ ὃ ἔχει ἀρθήσεται ἀπ' αὐτοῦ [*ὅτι παντὶ τῷ ἔχοντι δοθήσεται, ἀπὸ δὲ τοῦ μὴ ἔχοντος καὶ ὃ ἔχει ἀρθήσεται*]. Hier liegt also ganz deutlich eine Überlieferung vor, die sich bis auf sprachliche Details erstreckt[1]. Also sind die Differenzen höchst wahrscheinlich von letzter Hand, d. h. entweder Luk. oder Matth. hat korrigiert. Wer ist es? Bei der Vergleichung muß man natürlich von den Zügen ganz absehen, die Luk. aus B² genommen hat. Der Tatbestand ist folgender:

Matth.:	Luk.:
Knechte von unbestimmter Zahl,	zehn Knechte,
„ der abreisende Herr übergibt ihnen seine ganze hinterlassene Habe,	„ der abreisende Herr übergibt jedem (nur) ein Pfund und sagt ihnen ausdrücklich, daß sie damit handeln sollen,
„ und zwar gibt er jedem nach seiner Fähigkeit, dem einen 5 Talente, dem anderen 2, dem dritten eines (das sollen Beispiele der Verteilung sein),	
„ der, der 5 Talente empfangen, erwirbt damit andere 5 Talente; der 2 empfangen erwirbt 2; der eines empfangen, vergräbt es in der Erde,	„ das wird nicht besonders berichtet, sondern im folgenden mitgeteilt,
„ der zurückgekehrte Herr setzt den, der 5 und der 2 Talente empfangen, zum Lohn „über vieles“ und setzt hinzu: „Gehe ein zu deines Herrn Freude“; von dem, der das Talent vergraben hat, wird es genommen.	„ der erste sagt, sein Pfund habe 10 Pfund erworben, der zweite, sein Pfund habe 5 Pfund erworben; der erste wird über 10, der zweite über 5 Städte gesetzt; ein anderer [der andere] bringt das Pfund, das er ins Schweißtuch[2] getan, zurück; es wird ihm genommen.

Bei Matth. verteilt der Herr, was er zurückläßt, an alle seine Knechte, es ihnen überlassend, was sie zu tun haben; bei Luk. ist es eine Probe, die er mit zehn Knechten anstellt, eine ausdrückliche Anweisung gebend. Bei Matth. gibt er den einzelnen je nach ihren Fähigkeiten, belohnt aber die, welche gearbeitet haben, gleich; bei Luk. gibt er allen das Gleiche,

---

1) Die Synonyma sind keine Übersetzungsvarianten, sondern sprachliche Korrekturen des Lukas.

2) *Σουδάριον* ist ein offenkundiger Latinismus bei Lukas.

aber der Lohn ist, je nach der Arbeitsleistung, ein verschiedener[1]. Mir scheint, das Einfachere liegt bei Matth. Das wird aber durch einen Blick auf eine Stelle bei Markus bestätigt. Hier heißt es 13, 34: *ὡς ἄνθρωπος ἀπόδημος* (vgl. Matth. v. 14: *ὥσπερ ἄνθρωπος ἀποδημῶν*, anders Luk.), *ἀφεὶς τὴν οἰκίαν αὐτοῦ καὶ δοὺς τοῖς δούλοις αὐτοῦ τὴν ἐξουσίαν* (also keine Probe, sondern Verwaltung des ganzen Hauses; so auch Matth., anders Luk.), *ἑκάστῳ τὸ ἔργον αὐτοῦ* (also jedem nach seiner Fähigkeit; so auch Matth., anders Luk.). Also stimmt Matth. gegen Luk. mit Mark. zusammen, der augenscheinlich die Parabel gekannt hat; Luk. hat sie durchgreifend korrigiert. Aber damit ist nicht gesagt, daß die Parabel aus Q stammt, noch — wenn sie aus Q stammt — daß Matth. uns ihre ursprüngliche Gestalt erhalten hat. Das ist sogar unwahrscheinlich. Bei Mark. handelt es sich um Ämter; das schimmert freilich bei Matth. (und bei Luk.) auch noch durch, ist aber durch Andersartiges in den Hintergrund gedrängt. Das Handeln mit der Summe kann in der Gestalt, in welcher Mark. das Gleichnis kannte, keinen Platz gehabt haben; denn er kennt überhaupt keine Geldsummen. Also ist die gemeinsame Quelle von Matth. und Luk. dem Mark. gegenüber sekundär (ob sie aber Q gewesen ist, wissen wir nicht). Ihre Fassung ist vielleicht daraus entstanden, daß schon hier zwei Gleichnisse zusammengeflossen sind (C^1: der abreisende Herr übergibt sein Haus seinen Knechten zur Bewachung; C^2: der abreisende Herr gibt seinen Knechten sein Vermögen, damit sie es vermehren).

---

1) Bei Matth. erwirbt der Arbeiter, bei Luk. erwirbt das übergebene Pfund. Letzteres ist natürlich die sekundäre, weil reflektierte Fassung. Endlich schimmert noch bei Luk. deutlich durch, daß seine Vorlage nicht zehn, sondern, wie bei Matth., drei Arbeiter unterschied.

Zweites Capitel: Sprachliche und geschichtliche Untersuchung der dem Matthäus und Lukas (über Markus hinaus) gemeinsamen Abschnitte (Q).

I. Die Texte.

(Um nicht vorzugreifen, sind die Texte in der Reihenfolge des Lukas gegeben; die Capitel und Verse im Text sind die des Matthäus; am Schluß jedes Abschnitts ist auf die S. 6—81 gegebene kritische Besprechung verwiesen).

1. (M 3, 5. 7—12; L 3, 3. 7—9. 16. 17).

(7) [. . *Πᾶσα ἡ περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου* . . . *ἰδὼν* [*Ἰωάννης*] *πολλοὺς* [oder *τοὺς ὄχλους*]. . . *ἐρχομένους ἐπὶ τὸ βάπτισμα εἶπεν αὐτοῖς·*]

Γεννήματα ἐχιδνῶν, τίς ὑπέδειξιν ὑμῖν φυγεῖν ἀπὸ τῆς μελλούσης ὀργῆς; (8) *ποιήσατε οὖν καρπὸν ἄξιον τῆς μετανοίας·* (9) *καὶ μὴ δόξητε* [*ἄρξησθε?*] *λέγειν ἐν ἑαυτοῖς· πατέρα ἔχομεν τὸν Ἀβραάμ· λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι δύναται ὁ θεὸς ἐκ τῶν λίθων τούτων ἐγεῖραι τέκνα τῷ Ἀβραάμ·* (10) *ἤδη δὲ ἡ ἀξίνη πρὸς τὴν ῥίζαν τῶν δένδρων κεῖται· πᾶν οὖν δένδρον μὴ ποιοῦν καρπὸν καλὸν ἐκκόπτεται καὶ εἰς πῦρ βάλλεται.* (11) *ἐγὼ μὲν ὑμᾶς βαπτίζω ἐν ὕδατι εἰς μετάνοιαν· ὁ δὲ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἰσχυρότερός μού ἐστιν, οὗ οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς τὰ ὑποδήματα βαστάσαι· αὐτὸς ὑμᾶς βαπτίσει ἐν* [*πνεύματι* (*ἁγίῳ*) *καὶ*] *πυρί,* (12) *οὗ τὸ πτύον ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ, καὶ διακαθαριεῖ τὴν ἅλωνα αὐτοῦ, καὶ συνάξει τὸν σῖτον αὐτοῦ εἰς τὴν ἀποθήκην, τὸ δὲ ἄχυρον κατακαύσει πυρὶ ἀσβέστῳ* (S. 32. 6).

2. (M 4, 1—11; L 4, 1—13).

(1) *Ὁ Ἰησοῦς ἀνήχθη εἰς τὴν ἔρημον ὑπὸ τοῦ πνεύματος πειρασθῆναι ὑπὸ τοῦ διαβόλου,* (2) *καὶ νηστεύσας ἡμέρας μʹ καὶ νύκτας μʹ ὕστερον ἐπείνασεν,* (3) *καὶ ὁ πειράζων εἶπεν*

αὐτῷ· εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, εἰπὲ ἵνα οἱ λίθοι οὗτοι ἄρτοι γένωνται, (4) *καὶ ἀπεκρίθη· γέγραπται· οὐκ ἐπ' ἄρτῳ μόνῳ ζήσεται ὁ ἄνθρωπος.* (5) *παραλαμβάνει δὲ αὐτὸν εἰς Ἱερουσαλὴμ καὶ ἔστησεν αὐτὸν ἐπὶ τὸ πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ* (6) *καὶ λέγει αὐτῷ· εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, βάλε σεαυτὸν κάτω· γέγραπται γὰρ ὅτι τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ ἐντελεῖται περὶ σοῦ καὶ ἐπὶ χειρῶν ἀροῦσίν σε, μή ποτε προσκόψῃς πρὸς λίθον τὸν πόδα σου.* (7) *ἔφη αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· πάλιν γέγραπται· οὐκ ἐκπειράσεις κύριον τὸν θεόν σου.* (8) *πάλιν παραλαμβάνει αὐτὸν εἰς ὄρος ὑψηλὸν λίαν καὶ δείκνυσιν αὐτῷ πάσας τὰς βασιλείας τοῦ κόσμου καὶ τὴν δόξαν αὐτῶν,* (9) *καὶ εἶπεν αὐτῷ· ταῦτά σοι πάντα δώσω, ἐὰν προσκυνήσῃς μοι.* (10) *καὶ λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· γέγραπται· κύριον τὸν θεόν σου προσκυνήσεις καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις.* (11) *καὶ ἀφίησιν αὐτὸν ὁ διάβολος* (S. 33).

3. (M 5, 1—4. 6. 11. 12; L 6, 17. 20—23).

(1) (2) [. . . *ὄχλοι* . . . *ἐδίδαξεν τοὺς μαθητὰς λέγων* . . .]

(3) *Μακάριοι οἱ πτωχοί, ὅτι αὐτῶν ἐστιν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ,*

(4) *μακάριοι οἱ πενθοῦντες, ὅτι αὐτοὶ παρακληθήσονται,*

(6) *μακάριοι οἱ πεινῶντες, ὅτι αὐτοὶ χορτασθήσονται.*

(11) *μακάριοί ἐστε, ὅταν ὀνειδίσωσιν ὑμᾶς καὶ διώξωσιν καὶ εἴπωσιν πᾶν πονηρὸν καθ' ὑμῶν ψευδόμενοι.*

(12) *χαίρετε καὶ ἀγαλλιᾶσθε, ὅτι ὁ μισθὸς ὑμῶν πολὺς ἐν τοῖς οὐρανοῖς· οὕτως γὰρ ἐδίωξαν τοὺς προφήτας τοὺς πρὸ ὑμῶν* (S. 38).

4. (M 5, 39. 40; L 6, 29).

(39) *Ὅστις σε ῥαπίζει εἰς τὴν* [*δεξιὰν*] *σιαγόνα* [*σου*], *στρέψον αὐτῷ καὶ τὴν ἄλλην,* (40) *καὶ τῷ θέλοντί σοι κριθῆναι καὶ τὸν χιτῶνά σου λαβεῖν, ἄφες αὐτῷ καὶ τὸ ἱμάτιον* (S. 44).

5. (M 5, 42; L 6, 30).

(42) *Τῷ αἰτοῦντί σε δός, καὶ τὸν θέλοντα ἀπὸ σοῦ δανίσασθαι μὴ ἀποστραφῇς* (S. 44).

6. (M 5, 44—48; L 6, 27. 28. 35b. 32. 33. 36).

(44) *Ἐγὼ λέγω ὑμῖν· ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν καὶ προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν διωκόντων ὑμᾶς,* (45) *ὅπως γένησθε*

υἱοὶ τοῦ πατρὸς ὑμῶν, ὅτι τὸν ἥλιον αὐτοῦ ἀνατέλλει ἐπὶ πονηροὺς καὶ ἀγαθοὺς [*καὶ βρέχει ἐπὶ δικαίους καὶ ἀδίκους*]. (46) *ἐὰν γὰρ ἀγαπήσητε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς, τίνα μισθὸν ἔχετε; οὐχὶ καὶ οἱ τελῶναι τὸ αὐτὸ ποιοῦσιν;* (47) *καὶ ἐὰν ἀσπάσησθε τοὺς ἀδελφοὺς ὑμῶν μόνον, τί περισσὸν ποιεῖτε; οὐχὶ καὶ οἱ ἐθνικοὶ τὸ αὐτὸ ποιοῦσιν;* (48) *ἔσεσθε οὖν οἰκτίρμονες* [? *ἐλεήμονες*?] *ὡς ὁ πατὴρ ὑμῶν οἰκτίρμων* [? *ἐλεήμων*?] *ἐστίν* (S. 44).

7. (M 7, 12; L 6, 31).

(12) *Πάντα ὅσα ἐὰν θέλητε ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι, οὕτως καὶ ὑμεῖς ποιεῖτε αὐτοῖς* (S. 11).

-8. (M 7, 1—5; L 6, 37. 38. 41. 42).

(1) *Μὴ κρίνετε, ἵνα μὴ κριθῆτε,* (2) *ἐν ᾧ γὰρ κρίματι κρίνετε κριθήσεσθε, καὶ ἐν ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε μετρηθήσεται ὑμῖν.* (3) *τί δὲ βλέπεις τὸ κάρφος τὸ ἐν τῷ ὀφθαλμῷ τοῦ ἀδελφοῦ σου, τὴν δὲ ἐν τῷ σῷ ὀφθαλμῷ δοκὸν οὐ κατανοεῖς;* (4) *ἢ πῶς ἐρεῖς τῷ ἀδελφῷ σου· ἄφες ἐκβάλω τὸ κάρφος ἐκ τοῦ ὀφθαλμοῦ σου, καὶ ἡ δοκὸς ἐν τῷ ὀφθαλμῷ σου;* (5) *ὑποκριτά, ἔκβαλε πρῶτον ἐκ τοῦ ὀφθαλμοῦ σου τὴν δοκόν, καὶ τότε διαβλέψεις ἐκβαλεῖν τὸ κάρφος ἐκ τοῦ ὀφθαλμοῦ τοῦ ἀδελφοῦ σου* (S. 10).

9. (M 15, 14; L 6, 39).

(14) *Τυφλὸς τυφλὸν ἐὰν ὁδηγῇ, ἀμφότεροι εἰς βόθυνον πεσοῦνται* (S. 24).

10. (M 10, 24. 25; L 6, 40).

(24) *Οὐκ ἔστιν μαθητὴς ὑπὲρ τὸν διδάσκαλον οὐδὲ δοῦλος ὑπὲρ τὸν κύριον αὐτοῦ.* (25) *ἀρκετὸν τῷ μαθητῇ ἵνα γένηται ὡς ὁ διδάσκαλος αὐτοῦ, καὶ ὁ δοῦλος ὡς ὁ κύριος αὐτοῦ* (S. 57).

11. (M 7, 16—18; 12, 33; L 6, 43. 44).

(33) *Ἐκ τοῦ καρποῦ τὸ δένδρον γινώσκεται. μήτι συλλέγουσιν ἀπὸ ἀκανθῶν σταφυλὰς ἢ ἀπὸ τριβόλων σῦκα;* (17) *οὕτως πᾶν δένδρον ἀγαθὸν καρπὸν καλὸν ποιεῖ, τὸ δὲ σαπρὸν δένδρον καρπὸν πονηρὸν ποιεῖ.* (18) *οὐ δύναται δένδρον*

ἀγαθὸν καρπὸν πονηρὸν ἐνεγκεῖν οὐδὲ δένδρον σαπρὸν καρπὸν καλὸν ποιεῖν (S. 50).

12. (M 7, 21. 24—27; L 6, 46—49).

(21) [*Οὐ πᾶς ὁ λέγων μοι· κύριε κύριε, εἰσελεύσεται εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, ἀλλ' ὁ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου*]. (24) *πᾶς οὖν ὅστις ἀκούει μου τοὺς λόγους τούτους καὶ ποιεῖ αὐτούς, ὑποδείξω ὑμῖν τίνι ἐστὶν ὅμοιος· ὅμοιός ἐστιν* [oder statt dieser 7 Worte einfach *ὁμοιωθήσεται*] *ἀνδρὶ ὅστις ᾠκοδόμησεν αὐτοῦ τὴν οἰκίαν ἐπὶ τὴν πέτραν.* (25) *καὶ κατέβη ἡ βροχὴ καὶ ἦλθον οἱ ποταμοὶ καὶ ἔπνευσαν οἱ ἄνεμοι καὶ προσέπεσαν τῇ οἰκίᾳ ἐκείνῃ, καὶ οὐκ ἔπεσεν· τεθεμελίωτο γὰρ ἐπὶ τὴν πέτραν.* (26) *καὶ πᾶς ὁ ἀκούων μου τοὺς λόγους τούτους καὶ μὴ ποιῶν αὐτοὺς ὁμοιωθήσεται ἀνδρὶ ὅστις ᾠκοδόμησεν αὐτοῦ τὴν οἰκίαν ἐπὶ τὴν ἄμμον.* (27) *καὶ κατέβη ἡ βροχὴ καὶ ἦλθον οἱ ποταμοὶ καὶ ἔπνευσαν οἱ ἄνεμοι καὶ προσέκοψαν τῇ οἰκίᾳ ἐκείνῃ, καὶ ἔπεσεν, καὶ ἦν ἡ πτῶσις αὐτῆς μεγάλη* (S. 51).

13. (M 7, 28; 8, 5—10. 13; L 7, 1—10).

(28. 8, 5) [Nachdem er diese Worte gesprochen hatte], *εἰσῆλθεν εἰς Καφαρναοὺμ καὶ προσῆλθεν αὐτῷ ἑκατόνταρχος παρακαλῶν αὐτὸν* (6) *καὶ λέγων· κύριε, ὁ παῖς μου βέβληται ἐν τῇ οἰκίᾳ παραλυτικός, δεινῶς βασανιζόμενος.* (7) *λέγει αὐτῷ· ἐγὼ ἐλθὼν θεραπεύσω αὐτόν.* (8) *ἀποκριθεὶς δὲ ὁ ἑκατόνταρχος ἔφη· κύριε, οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς ἵνα μου ὑπὸ τὴν στέγην εἰσέλθῃς· ἀλλὰ μόνον εἰπὲ λόγῳ, καὶ ἰαθήσεται ὁ παῖς μου.* (9) *καὶ γὰρ ἐγὼ ἄνθρωπός εἰμι ὑπὸ ἐξουσίαν, ἔχων ὑπ' ἐμαυτὸν στρατιώτας, καὶ λέγω τούτῳ· πορεύθητι, καὶ πορεύεται, καὶ ἄλλῳ· ἔρχου, καὶ ἔρχεται, καὶ τῷ δούλῳ μου· ποίησον τοῦτο, καὶ ποιεῖ.* (10) *ἀκούσας δὲ ὁ Ἰησοῦς ἐθαύμασεν καὶ εἶπεν τοῖς ἀκολουθοῦσιν·* [*ἀμὴν*] *λέγω ὑμῖν, οὐδὲ ἐν τῷ Ἰσραὴλ τοσαύτην πίστιν εὗρον.* [(13) *καὶ εἶπεν ὁ Ἰησοῦς τῷ ἑκατοντάρχῃ·* [*ὕπαγε*], *ὡς ἐπίστευσας γενηθήτω σοι. καὶ ἰάθη ὁ παῖς ἐν τῇ ὥρᾳ ἐκείνῃ*] (S. 52. 54).

14. (M 11, 2—11; L 7, 18—28).

(2) *Ὁ δὲ Ἰωάννης ἀκούσας ἐν τῷ δεσμωτηρίῳ τὰ ἔργα τοῦ Χριστοῦ, πέμψας διὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ εἶπεν αὐτῷ·*

(3) *σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος ἢ ἕτερον προσδοκῶμεν;* (4) *καὶ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτοῖς· πορευθέντες ἀπαγγείλατε Ἰωάννῃ ἃ ἀκούετε καὶ βλέπετε.* (5) *τυφλοὶ ἀναβλέπουσιν καὶ χωλοὶ περιπατοῦσιν, λεπροὶ καθαρίζονται καὶ κωφοὶ ἀκούουσιν, καὶ νεκροὶ ἐγείρονται καὶ πτωχοὶ εὐαγγελίζονται·* (6) *καὶ μακάριός ἐστιν ὃς ἂν μὴ σκανδαλισθῇ ἐν ἐμοί.* (7) *τούτων δὲ πορευομένων ἤρξατο λέγειν τοῖς ὄχλοις περὶ Ἰωάννου· τί ἐξήλθατε εἰς τὴν ἔρημον θεάσασθαι; κάλαμον ὑπὸ ἀνέμου σαλευόμενον;* (8) *ἀλλὰ τί ἐξήλθατε ἰδεῖν; ἄνθρωπον ἐν μαλακοῖς ἠμφιεσμένον; ἰδοὺ οἱ τὰ μαλακὰ φοροῦντες ἐν τοῖς οἴκοις τῶν βασιλέων.* (9) *ἀλλὰ τί ἐξήλθατε; προφήτην ἰδεῖν; ναὶ λέγω ὑμῖν, καὶ περισσότερον προφήτου.* (10) *οὗτός ἐστιν περὶ οὗ γέγραπται· ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδόν σου ἔμπροσθέν σου.* (11) *[ἀμὴν] λέγω ὑμῖν, οὐκ ἐγήγερται ἐν γεννητοῖς γυναικῶν μείζων Ἰωάννου [τοῦ βαπτιστοῦ]· ὁ δὲ μικρότερος ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ μείζων αὐτοῦ ἐστιν* (S. 64. 14).

15. (M 11, 16—19; L 7, 31—35).

(16) *Τίνι ὁμοιώσω τὴν γενεὰν ταύτην [καὶ τίνι ἐστὶν ὁμοία]; ὁμοία ἐστὶν παιδίοις καθημένοις ἐν ταῖς ἀγοραῖς ἃ προσφωνοῦντα τοῖς ἑτέροις* (17) *λέγουσιν· ηὐλήσαμεν ὑμῖν καὶ οὐκ ὠρχήσασθε· ἐθρηνήσαμεν καὶ οὐκ ἐκόψασθε.* (18) *ἦλθεν γὰρ Ἰωάννης μήτε ἐσθίων μήτε πίνων, καὶ λέγουσιν· δαιμόνιον ἔχει.* (19) *ἦλθεν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐσθίων καὶ πίνων, καὶ λέγουσιν· ἰδοὺ ἄνθρωπος φάγος καὶ οἰνοπότης, τελωνῶν φίλος καὶ ἁμαρτωλῶν. καὶ ἐδικαιώθη ἡ σοφία ἀπὸ τῶν τέκνων αὐτῆς* (S. 16).

16. (M 10, 7; L 9, 2; 10, 9. 11).

(7) *Πορευόμενοι κηρύσσετε λέγοντες ὅτι ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ* (S. 57).

17. (M 8, 19—22; L 9, 57—60).

(19) *[Εἶπέν τις αὐτῷ·] ἀκολουθήσω σοι ὅπου ἐὰν ἀπέρχῃ.* (20) *καὶ λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· αἱ ἀλώπεκες φωλεοὺς ἔχουσιν καὶ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατασκηνώσεις, ὁ δὲ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἔχει ποῦ τὴν κεφαλὴν κλίνῃ.* (21) *ἕτερος δὲ*

εἶπεν αὐτῷ· ἐπίτρεψόν μοι πρῶτον ἀπελθεῖν καὶ θάψαι τὸν πατέρα μου· (22) *λέγει δὲ αὐτῷ· ἀκολούθει μοι, καὶ ἄφες τοὺς νεκροὺς θάψαι τοὺς ἑαυτῶν νεκρούς* (S. 12).

18. (M 9, 37. 38; L 10, 2).

(37) *Λέγει αὐτοῖς* [*τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ*?]· *ὁ μὲν θερισμὸς πολύς, οἱ δὲ ἐργάται ὀλίγοι·* (38) *δεήθητε οὖν τοῦ κυρίου τοῦ θερισμοῦ ὅπως ἐκβάλῃ ἐργάτας εἰς τὸν θερισμὸν αὐτοῦ* (S. 13).

19. (M 10, 16ᵃ; L 10, 3).

(16) *Ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω ὑμᾶς ὡς πρόβατα ἐν μέσῳ λύκων* (S. 14).

20. (M 10, 12. 13; L 10, 5. 6).

(12) *Εἰσερχόμενοι δὲ εἰς τὴν οἰκίαν ἀσπάσασθε αὐτήν·* (13) *καὶ ἐὰν ᾖ ἡ οἰκία ἀξία, ἐλθάτω ἡ εἰρήνη ὑμῶν ἐπ' αὐτήν· ἐὰν δὲ μὴ ᾖ ἀξία, ἡ εἰρήνη ὑμῶν πρὸς ὑμᾶς ἐπιστραφήτω.* (Voran gingen einige Worte, die man noch aus Luk. c. 10, 4 mit einiger Sicherheit zu ergänzen vermag: *μὴ βαστάζετε βαλλάντιον, μὴ πήραν, μὴ ὑποδήματα, καὶ μηδένα κατὰ τὴν ὁδὸν ἀσπάσησθε* [d. h. „haltet euch nicht auf"]) (S. 57).

21. (M 10, 10ᵇ; L 10, 7ᵇ).

(10) *Ἄξιος γὰρ ὁ ἐργάτης τῆς τροφῆς αὐτοῦ.* Voran gingen Worte wie Luk. 10, 7ᵃ: *ἐν αὐτῇ τῇ οἰκίᾳ μένετε, ἔσθοντες καὶ πίνοντες τὰ παρ' αὐτῶν* (S. 13).

22. (M 10, 15; L 10, 12).

(15) [*Ἀμὴν*] *λέγω ὑμῖν· ἀνεκτότερον ἔσται γῇ Σοδόμων καὶ Γομόρρων* [oder für die letzten 4 Worte *Σοδόμοις*] *ἐν τῇ ἡμέρᾳ* [*ἐκείνῃ*? *κρίσεως*?] *ἢ τῇ πόλει ἐκείνῃ.* (Voran ging nach Luk. 10, 8—11 etwa: *εἰς ἣν ἂν πόλιν εἰσέρχησθε κ. δέχωνται ὑμᾶς, ἐσθίετε τ. παρατιθέμενα ὑμῖν κ. λέγετε αὐτοῖς· ἤγγικεν ἡ βασ. τ. θεοῦ. εἰς ἣν δ' ἂν πόλιν εἰσέλθητε κ. μὴ δέχωνται ὑμᾶς, ἐξελθόντες εἰς τ. πλατείας αὐτῆς εἴπατε· κ. τ. κονιορτὸν τ. κολληθέντα ἡμῖν ἐκ τ. πόλεως ὑμῶν εἰς τ. πόδας ἀπομασσόμεθα ὑμῖν*) (S. 14).

23. (M 11, 21—23; L 10, 13—15).

(21) *Οὐαί σοι, Χοραζείν, οὐαί σοι, Βηθσαϊδάν· ὅτι εἰ ἐν Τύρῳ καὶ Σιδῶνι ἐγένοντο αἱ δυνάμεις αἱ γενόμεναι ἐν ὑμῖν, πάλαι ἂν ἐν σάκκῳ καὶ σποδῷ μετενόησαν.* (22) *πλὴν* [*λέγω ὑμῖν*] *Τύρῳ καὶ Σιδῶνι ἀνεκτότερον ἔσται* [*ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως? ἐν τῇ κρίσει?*] *ἢ ὑμῖν.* (23) *καὶ σύ, Καφαρναούμ, μὴ ἕως οὐρανοῦ ὑψωθήσῃ; ἕως ᾅδου καταβήσῃ* (S. 17).

[24. (M 10, 40; L 10, 16)].

[*Ὁ δεχόμενος ὑμᾶς ἐμὲ δέχεται, καὶ ὁ ἐμὲ δεχόμενος δέχεται τὸν ἀποστείλαντά με*] (S. 62).

25. (M 11, 25—27; L 10, 21. 22).

(25) *Ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ εἶπεν· ἐξομολογοῦμαί σοι, πάτερ κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς, ὅτι ἔκρυψας ταῦτα ἀπὸ σοφῶν καὶ συνετῶν καὶ ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις·* (26) *ναί, ὁ πατήρ, ὅτι οὕτως εὐδοκία ἐγένετο ἔμπροσθέν σου.* (27) *πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός, καὶ οὐδεὶς ἔγνω* [*τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατὴρ οὐδὲ*] *τὸν πατέρα* [*τις ἔγνω*] *εἰ μὴ ὁ υἱὸς καὶ ᾧ ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι* (S. 17).

26. (M 13, 16. 17; L 10, 23ᵇ. 24).

(16) *Ὑμῶν μακάριοι οἱ ὀφθαλμοί, ὅτι βλέπουσιν, καὶ τὰ ὦτα* [*ὑμῶν*], *ὅτι ἀκούουσιν.* (17) [*ἀμὴν γὰρ*] *λέγω ὑμῖν, ὅτι πολλοὶ προφῆται* [*καὶ βασιλεῖς*] *ἐπεθύμησαν ἰδεῖν ἃ βλέπετε καὶ οὐκ εἶδαν, καὶ ἀκοῦσαι ἃ ἀκούετε, καὶ οὐκ ἤκουσαν* (S. 22).

27. (M 6, 9—13; L 11, 2—4).

[(9) *Πάτερ,* (11) *τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον,* (12) *καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν, ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν,* (13) *καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν*] (S. 47).

28. (M 7, 7—11; L 11, 9—13).

(7) *Αἰτεῖτε, καὶ δοθήσεται ὑμῖν· ζητεῖτε, καὶ εὑρήσετε· κρούετε καὶ ἀνοιγήσεται ὑμῖν.* (8) *πᾶς γὰρ ὁ αἰτῶν λαμβάνει, καὶ ὁ ζητῶν εὑρίσκει, καὶ τῷ κρούοντι ἀνοιγήσεται.* (9) *ἢ τίς ἐστιν ἐξ ὑμῶν ἄνθρωπος, ὃν αἰτήσει ὁ υἱὸς αὐτοῦ ἄρτον, μὴ*

λίθον ἐπιδώσει αὐτῷ; (10) *ἢ καὶ ἰχθὺν αἰτήσει, μὴ ὄφιν ἐπιδώσει αὐτῷ;* (11) *εἰ οὖν ὑμεῖς πονηροὶ ὄντες οἴδατε* [*δόματα*] *ἀγαθὰ διδόναι τοῖς τέκνοις ὑμῶν, πόσῳ μᾶλλον ὁ πατὴρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ δώσει ἀγαθὰ τοῖς αἰτοῦσιν αὐτόν;* (S. 11).

29. (M 12, 22. 23. 25. 27. 28. 30. 43—45; L 11, 14. 17. 19. 20. 23—26).

(22) [*ἐθεράπευσεν*] *δαιμονιζόμενον κωφόν,* [*ὥστε*] *τὸν κωφὸν λαλεῖν,* (23) *καὶ* [*ἐξίσταντο*] [*πάντες*] *οἱ ὄχλοι* . . . (25) *πᾶσα βασιλεία μερισθεῖσα ἐφ' ἑαυτὴν ἐρημοῦται* . . . (27) *καὶ εἰ ἐγὼ ἐν Βεελζεβοὺλ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια, οἱ υἱοὶ ὑμῶν ἐν τίνι ἐκβάλλουσιν; διὰ τοῦτο αὐτοὶ κριταὶ ἔσονται ὑμῶν·* (28) *εἰ δὲ ἐν πνεύματι θεοῦ ἐγὼ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια, ἄρα ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ* . . . . (30) *ὁ μὴ ὢν μετ' ἐμοῦ κατ' ἐμοῦ ἐστιν, καὶ ὁ μὴ συνάγων μετ' ἐμοῦ σκορπίζει* . . . . (43) *ὅταν τὸ ἀκάθαρτον πνεῦμα ἐξέλθῃ ἀπὸ τοῦ ἀνθρώπου, διέρχεται δι' ἀνύδρων τόπων ζητοῦν ἀνάπαυσιν καὶ οὐχ εὑρίσκει,* (44) [*τότε*] *λέγει· εἰς τὸν οἰκόν μου ἐπιστρέψω ὅθεν ἐξῆλθον· καὶ ἐλθὸν εὑρίσκει σχολάζοντα* [*καὶ*] *σεσαρωμένον καὶ κεκοσμημένον.* (45) *τότε πορεύεται καὶ παραλαμβάνει μεθ' ἑαυτοῦ ἑπτὰ πνεύματα πονηρότερα ἑαυτοῦ καὶ εἰσελθόντα κατοικεῖ ἐκεῖ, καὶ γίνεται τὰ ἔσχατα τοῦ ἀνθρώπου ἐκείνου χείρονα τῶν πρώτων* (S. 19).

30. (M 12, 38. 39. 41. 42; L 11, 16. 29—32).

(38) [Sie sprachen]: *θέλομεν ἀπὸ σοῦ σημεῖον ἰδεῖν.* (39) *ὁ δὲ εἶπεν· γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλὶς σημεῖον ἐπιζητεῖ, καὶ σημεῖον οὐ δοθήσεται αὐτῇ εἰ μὴ τὸ σημεῖον Ἰωνᾶ· ὥσπερ γὰρ ἐγένετο Ἰωνᾶς τοῖς Νινευείταις σημεῖον, οὕτως ἔσται καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου τῇ γενεᾷ ταύτῃ.* (41) *ἄνδρες Νινευεῖται ἀναστήσονται ἐν τῇ κρίσει μετὰ τῆς γενεᾶς ταύτης καὶ κατακρινοῦσιν αὐτήν, ὅτι μετενόησαν εἰς τὸ κήρυγμα Ἰωνᾶ, καὶ ἰδοὺ πλεῖον Ἰωνᾶ ὧδε.* (42) *βασίλισσα νότου ἐγερθήσεται ἐν τῇ κρίσει μετὰ τῆς γενεᾶς ταύτης καὶ κατακρινεῖ αὐτήν, ὅτι ἦλθεν ἐκ τῶν περάτων τῆς γῆς ἀκοῦσαι τὴν σοφίαν Σολομῶνος, καὶ ἰδοὺ πλεῖον Σολομῶνος ὧδε* (S. 20).

31. (M 5, 15; L 11, 33).

(15) *Οὐ καίουσιν λύχνον καὶ τιθέασιν αὐτὸν ὑπὸ τὸν μόδιον, ἀλλ' ἐπὶ τὴν λυχνίαν, καὶ λάμπει πᾶσιν τοῖς ἐν τῇ οἰκίᾳ* (S. 41).

32. (M 6, 22. 23; L 11, 34. 35).

(22) *Ὁ λύχνος τοῦ σώματός ἐστιν ὁ ὀφθαλμός* [*σου*]· *ἐὰν οὖν ᾖ ὁ ὀφθαλμός σου ἁπλοῦς, ὅλον τὸ σῶμά σου φωτεινὸν ἔσται·* (23) *ἐὰν δὲ ὁ ὀφθαλμός σου πονηρὸς ᾖ, ὅλον τὸ σῶμά σου σκοτεινὸν ἔσται. εἰ οὖν τὸ φῶς τὸ ἐν σοὶ σκότος ἐστίν, τὸ σκότος πόσον;* (S. 8).

33. (M 23, 4. 13. 23. 25. 27. 29. 30—32. 34—36; L 11, 46. 52. 42. 39. 44. 47—52).

(4) [Vielleicht ein „Wehe"] *Δεσμεύουσιν φορτία βαρέα καὶ ἐπιτιθέασιν ἐπὶ τοὺς ὤμους τῶν ἀνθρώπων, καὶ αὐτοὶ τῷ δακτύλῳ αὐτῶν οὐ θέλουσιν κινῆσαι αὐτά.*

(13) *οὐαὶ ὑμῖν τοῖς Φαρισαίοις, ὅτι κλείετε τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων· ὑμεῖς γὰρ οὐκ εἰσέρχεσθε οὐδὲ τοὺς εἰσερχομένους ἀφίετε εἰσελθεῖν.*

(23) *οὐαὶ ὑμῖν τοῖς Φαρισαίοις, ὅτι ἀποδεκατοῦτε τὸ ἡδύοσμον καὶ τὸ ἄνηθον καὶ τὸ κύμινον, καὶ ἀφήκατε τὰ βαρύτερα τοῦ νόμου, τὴν κρίσιν καὶ τὸ ἔλεος.*

(25) [Vielleicht ein „Wehe"] [*νῦν*] *ὑμεῖς οἱ Φαρισαῖοι, καθαρίζετε τὸ ἔξωθεν τοῦ ποτηρίου καὶ τῆς παροψίδος, ἔσωθεν δὲ γέμουσιν ἐξ ἁρπαγῆς καὶ ἀκρασίας.*

(L 11, 44) *οὐαὶ ὑμῖν, ὅτι ἐστὲ ὡς οἱ τάφοι οἱ ἄδηλοι, καὶ οἱ ἄνθρωποι οἱ περιπατοῦντες ἐπάνω οὐκ οἴδασιν.*

[(M 27) *οὐαὶ ὑμῖν τοῖς Φαρισαίοις, ὅτι παρομοιάζετε τάφοις κεκονιαμένοις, οἵτινες ἔξωθεν μὲν φαίνονται ὡραῖοι, ἔσωθεν δὲ γέμουσιν ὀστέων νεκρῶν καὶ πάσης ἀκαθαρσίας*].

(29—32) *οὐαὶ ὑμῖν, ὅτι οἰκοδομεῖτε τοὺς τάφους τῶν προφητῶν* (30) *καὶ λέγετε· εἰ ἤμεθα ἐν ταῖς ἡμέραις τῶν πατέρων ἡμῶν, οὐκ ἂν ἤμεθα αὐτῶν κοινωνοὶ ἐν τῷ αἵματι τῶν προφητῶν.* (31) *ὥστε μαρτυρεῖτε ἑαυτοῖς, ὅτι υἱοί ἐστε τῶν φονευσάντων τοὺς προφήτας,* [(32) *καὶ ὑμεῖς πληρώσατε* |*τὸ μέτρον τῶν πατέρων ὑμῶν*].

(34—36) *διὰ τοῦτο καὶ ἡ Σοφία τοῦ θεοῦ εἶπεν· ἀποστέλλω πρὸς* [*εἰς*] *ὑμᾶς προφήτας καὶ σοφοὺς καὶ γραμματεῖς· ἐξ αὐτῶν ἀποκτενεῖτε καὶ διώξετε,* (35) *ὅπως ἔλθῃ ἐφ᾽ ὑμᾶς πᾶν αἷμα ἐκχυννόμενον ἐπὶ τῆς γῆς ἀπὸ αἵματος Ἄβελ ἕως αἵματος Ζαχαρίου, ὃν ἐφο-*

νεύσατε μεταξὺ τοῦ ναοῦ καὶ τοῦ θυσιαστηρίου. (36) *ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἥξει ταῦτα πάντα ἐπὶ τὴν γενεὰν ταύτην* (S. 68).

34[a]. (M 10, 26—33; L 12, 2—9).

(26) *Οὐδέν ἐστιν κεκαλυμμένον ὃ οὐκ ἀποκαλυφθήσεται, καὶ κρυπτὸν ὃ οὐ γνωσθήσεται.* (27) *ὃ λέγω ὑμῖν ἐν τῇ σκοτίᾳ, εἴπατε ἐν τῷ φωτί· καὶ ὃ εἰς τὸ οὖς ἀκούετε, κηρύξατε ἐπὶ τῶν δωμάτων.* (28) *καὶ μὴ φοβεῖσθε ἀπὸ τῶν ἀποκτεννόντων τὸ σῶμα, τὴν δὲ ψυχὴν μὴ δυναμένων ἀποκτεῖναι· φοβεῖσθε δὲ μᾶλλον τὸν δυνάμενον καὶ ψυχὴν καὶ σῶμα ἀπολέσαι ἐν γεέννῃ.* (29) *οὐχὶ δύο* [*πέντε*] *στρουθία ἀσσαρίου* [*ἀσσαρίων β'*] *πωλεῖται; καὶ ἓν ἐξ αὐτῶν οὐ πεσεῖται ἐπὶ τὴν γῆν ἄνευ τοῦ θεοῦ.* (30) *ὑμῶν δὲ καὶ αἱ τρίχες τῆς κεφαλῆς πᾶσαι ἠριθμημέναι εἰσίν.* (31) *μὴ* [*οὖν*] *φοβεῖσθε· πολλῷ* [aber schon in Q stand *πολλῶν*] *στρουθίων διαφέρετε ὑμεῖς.* (32) *πᾶς οὖν ὅστις ὁμολογήσει ἐν ἐμοὶ ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων, ὁμολογήσει καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* [oder *ὁμολογήσω κἀγὼ*] *ἐν αὐτῷ ἔμπροσθεν τῶν ἀγγέλων τοῦ θεοῦ·* (33) *ὅστις δὲ ἀρνήσηταί με ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων, ἀρνήσομαι κἀγὼ αὐτὸν ἔμπροσθεν τῶν ἀγγέλων τοῦ θεοῦ* (S. 14. 59).

34[b]. (M 12, 32; L 12, 10).

(32) *καὶ ὃς ἐὰν εἴπῃ λόγον κατὰ τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου, ἀφεθήσεται αὐτῷ· ὃς δ' ἂν εἴπῃ κατὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου, οὐκ ἀφεθήσεται αὐτῷ.*

35. (M 6, 25—33; L 12, 22—31).

(25) *Διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν, μὴ μεριμνᾶτε τῇ ψυχῇ ὑμῶν τί φάγητε, μηδὲ τῷ σώματι ὑμῶν τί ἐνδύσησθε· οὐχὶ ἡ ψυχὴ πλεῖόν ἐστιν τῆς τροφῆς καὶ τὸ σῶμα τοῦ ἐνδύματος;* (26) *ἐμβλέψατε εἰς τοὺς κόρακας* [*τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ*?], *ὅτι οὐ σπείρουσιν οὐδὲ θερίζουσιν οὐδὲ συνάγουσιν εἰς ἀποθήκας, καὶ ὁ θεὸς τρέφει αὐτούς· οὐχ ὑμεῖς μᾶλλον διαφέρετε αὐτῶν;* (27) *τίς δὲ ἐξ ὑμῶν μεριμνῶν δύναται προσθεῖναι ἐπὶ τὴν ἡλικίαν αὐτοῦ πῆχυν ἕνα;* (28) *καὶ περὶ ἐνδύματος τί μεριμνᾶτε; καταμάθετε τὰ κρίνα πῶς αὐξάνουσιν· οὐ κοπιῶσιν οὐδὲ νή-*

θουσιν· (29) *λέγω δὲ ὑμῖν,* [*ὅτι*] *οὐδὲ Σολομὼν ἐν πάσῃ τῇ δόξῃ αὐτοῦ περιεβάλετο ὡς ἓν τούτων.* (30) *εἰ δὲ ἐν ἀγρῷ τὸν χόρτον σήμερον ὄντα καὶ αὔριον εἰς κλίβανον βαλλόμενον ὁ θεὸς οὕτως ἀμφιέννυσιν, οὐ πολλῷ μᾶλλον ὑμᾶς, ὀλιγόπιστοι;* (31) *μὴ οὖν μεριμνήσητε λέγοντες· τί φάγωμεν; ἢ τί πίωμεν; ἢ τί περιβαλώμεθα;* (32) *πάντα γὰρ ταῦτα τὰ ἔθνη* [*τοῦ κόσμου*] *ἐπιζητοῦσιν· οἶδεν γὰρ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὅτι χρήζετε τούτων ἁπάντων.* (33) *ζητεῖτε δὲ τὴν βασιλείαν αὐτοῦ, καὶ ταῦτα πάντα προστεθήσεται ὑμῖν* (S. 8).

36. (M 6, 19—21; L 12, 33. 34).

(19) *Μὴ θησαυρίζετε ὑμῖν θησαυροὺς ἐπὶ τῆς γῆς, ὅπου σὴς καὶ βρῶσις ἀφανίζει, καὶ ὅπου κλέπται διορύσσουσιν καὶ κλέπτουσιν·* (20) *θησαυρίζετε δὲ ὑμῖν θησαυροὺς ἐν οὐρανοῖς, ὅπου οὔτε σὴς οὔτε βρῶσις ἀφανίζει, καὶ ὅπου κλέπται οὐ διορύσσουσιν οὐδὲ κλέπτουσιν·* (21) *ὅπου γάρ ἐστιν ὁ θησαυρός σου* [*ὑμῶν*]*, ἐκεῖ ἔσται καὶ ἡ καρδία σου* [*ὑμῶν*] (S. 49. 8).

37. (M 24, 43—51; L 12, 39. 40. 42—46).

(43) *Ἐκεῖνο δὲ γινώσκετε, ὅτι εἰ ᾔδει ὁ οἰκοδεσπότης ποίᾳ φυλακῇ ὁ κλέπτης ἔρχεται, ἐγρηγόρησεν ἂν καὶ οὐκ ἂν εἴασεν διορυχθῆναι τὴν οἰκίαν αὐτοῦ.* (44) [*διὰ τοῦτο καὶ ὑμεῖς γίνεσθε ἕτοιμοι, ὅτι ᾗ οὐ δοκεῖτε ὥρᾳ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἔρχεται*]. (45) *τίς ἄρα ἐστὶν ὁ πιστὸς δοῦλος καὶ φρόνιμος, ὃν κατέστησεν ὁ κύριος ἐπὶ τῆς οἰκετείας αὐτοῦ τοῦ δοῦναι αὐτοῖς τὴν τροφὴν ἐν καιρῷ;* (46) *μακάριος ὁ δοῦλος ἐκεῖνος ὃν ἐλθὼν ὁ κύριος αὐτοῦ εὑρήσει οὕτως ποιοῦντα.* (47) *ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι ἐπὶ πᾶσιν τοῖς ὑπάρχουσιν αὐτοῦ καταστήσει αὐτόν.* (48) *ἐὰν δὲ εἴπῃ ὁ* [*κακὸς*] *δοῦλος ἐκεῖνος ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ·* (49) *χρονίζει μου ὁ κύριος, καὶ ἄρξηται τύπτειν τοὺς συνδούλους αὐτοῦ, ἐσθίῃ δὲ καὶ πίνῃ μετὰ τῶν μεθυόντων,* (50) *ἥξει ὁ κύριος τοῦ δούλου ἐκείνου ἐν ἡμέρᾳ ᾗ οὐ προσδοκᾷ καὶ ἐν ὥρᾳ ᾗ οὐ γινώσκει,* (51) *καὶ διχοτομήσει αὐτὸν καὶ τὸ μέρος αὐτοῦ μετὰ τῶν ὑποκριτῶν θήσει* (S. 26).

38. (M 10, 34. 35. 36; L 12, 51. 53).

(34) *Δοκεῖτε, ὅτι ἦλθον βαλεῖν εἰρήνην ἐπὶ τὴν γῆν; οὐκ ἦλθον βαλεῖν εἰρήνην ἀλλὰ μάχαιραν.* (35) *ἦλθον γὰρ διχάσαι ἄνθρωπον κατὰ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ καὶ θυγατέρα κατὰ τῆς*

μητρὸς αὐτῆς καὶ νύμφην κατὰ τῆς πενθερᾶς αὐτῆς. (36) [*καὶ ἐχθροὶ τοῦ ἀνθρώπου οἱ οἰκιακοὶ αὐτοῦ*] (S. 61).

39. (M 5, 25. 26; L 12, 58. 59).

(25) *Ἴσθι εὐνοῶν τῷ ἀντιδίκῳ σου ταχὺ ἕως ὅτου εἶ μετ' αὐτοῦ ἐν τῇ ὁδῷ· μή ποτέ σε παραδῷ ὁ ἀντίδικος τῷ κριτῇ καὶ ὁ κριτὴς τῷ ὑπηρέτῃ, καὶ εἰς φυλακὴν βληθήσῃ·* (26) [*ἀμὴν*] *λέγω σοι, οὐ μὴ ἐξέλθῃς ἐκεῖθεν, ἕως ἂν ἀποδῷς τὸν ἔσχατον κοδράντην* (S. 41).

40. (M 13, 31—33; L 13, 18—21).

(33) [*καὶ πάλιν εἶπεν·*] *τίνι ὁμοιώσω τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ; ὁμοία ἐστὶν ζύμῃ, ἣν λαβοῦσα γυνὴ ἐνέκρυψεν εἰς ἀλεύρου σάτα τρία, ἕως οὗ ἐζυμώθη ὅλον.* Voran ging höchstwahrscheinlich: *τίνι ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, καὶ τίνι ὁμοιώσω αὐτήν; ὁμοία ἐστὶν κόκκῳ σινάπεως, ὃν λαβὼν ἄνθρωπος ἔσπειρεν ἐν τῷ ἀγρῷ αὐτοῦ, καὶ ηὔξησεν καὶ γίνεται* (*εἰς*) *δένδρον καὶ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατασκηνοῖ ἐν τοῖς κλάδοις αὐτοῦ* (S. 23).

41. (M 7, 13. 14; L 13, 24).

(13) *Εἰσέλθατε διὰ τῆς στενῆς πύλης· ὅτι πλατεῖα* [*ἡ πύλη*] *καὶ εὐρύχωρος ἡ ὁδὸς ἡ ἀπάγουσα εἰς τὴν ἀπώλειαν, καὶ πολλοί εἰσιν οἱ εἰσερχόμενοι δι' αὐτῆς.* (14) *ὅτι στενὴ ἡ πύλη καὶ τεθλιμμένη ἡ ὁδὸς ἡ ἀπάγουσα εἰς τὴν ζωήν, καὶ ὀλίγοι εἰσὶν οἱ εὑρίσκοντες αὐτήν* (S. 49).

42. (M 8, 11. 12; L 13, 28. 29).

(11) *Λέγω ὑμῖν, ὅτι ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν ἥξουσιν καὶ ἀνακλιθήσονται μετὰ Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ·* (12) *οἱ δὲ υἱοὶ τῆς βασιλείας ἐξελεύσονται* [*ἐκβληθήσονται*] *ἔξω· ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων* (S. 56).

43. (M 23, 37—39; L 13, 34. 35).

(37) *Ἱερουσαλήμ, Ἱερουσαλήμ, ἡ ἀποκτείνουσα τοὺς προφήτας καὶ λιθοβολοῦσα τοὺς ἀπεσταλμένους πρὸς αὐτήν, πο-*

σάκις ἠθέλησα ἐπισυναγαγεῖν τὰ τέκνα σου, ὃν τρόπον ὄρνις [ἐπισυνάγει] τὰ νοσσία [αὐτῆς] ὑπὸ τὰς πτέρυγας, καὶ οὐκ ἠθελήσατε· (38) ἰδοὺ ἀφίεται ὑμῖν ὁ οἶκος ὑμῶν ἔρημος. (39) λέγω [γὰρ] ὑμῖν, οὐ μή με ἴδητε ἀπ᾽ ἄρτι ἕως ἂν [ἥξῃ ὅτε] εἴπητε· εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου (S. 25).

44. (M 23, 12; L 14, 11).

(12) Ὅστις ὑψώσει ἑαυτὸν ταπεινωθήσεται, καὶ ὅστις ταπεινώσει ἑαυτὸν ὑψωθήσεται (S. 25).

45. (M 10, 37; L 14, 26).

(37) [Ὁ φιλῶν πατέρα ἢ μητέρα ὑπὲρ ἐμὲ οὐκ ἔστιν μου ἄξιος· καὶ ὁ φιλῶν υἱὸν ἢ θυγατέρα ὑπὲρ ἐμὲ οὐκ ἔστιν μου ἄξιος] (S. 61).

46. (M 10, 38; L 14, 27).

(38) Ὃς οὐ λαμβάνει τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθεῖ ὀπίσω μου, οὐκ ἔστιν μου ἄξιος (S. 62).

47. (M 5, 13; L 14, 34. 35).

(13) Ὑμεῖς ἐστε τὸ ἅλας [τῆς γῆς]· ἐὰν δὲ τὸ ἅλας μωρανθῇ, ἐν τίνι ἁλισθήσεται; εἰς οὐδὲν ἰσχύει ἔτι εἰ μὴ βληθὲν ἔξω καταπατεῖσθαι ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων (S. 40).

48. (M 18, 12. 13; L 15, 4—7).

(12) Τί ὑμῖν δοκεῖ; ἐὰν γένηταί τινι ἀνθρώπῳ ἑκατὸν πρόβατα καὶ πλανηθῇ ἓν ἐξ αὐτῶν, οὐχὶ ἀφήσει τὰ ἐνενήκοντα ἐννέα ἐπὶ τὰ ὄρη καὶ πορευθεὶς ζητεῖ τὸ πλανώμενον; (13) καὶ ἐὰν γένηται εὑρεῖν αὐτό, [ἀμὴν] λέγω ὑμῖν, ὅτι χαίρει ἐπ᾽ αὐτῷ μᾶλλον ἢ ἐπὶ τοῖς ἐνενήκοντα ἐννέα τοῖς μὴ πεπλανημένοις (S. 65).

49. (M 6, 24; L 16, 13).

(24) Οὐδεὶς δύναται δυσὶ κυρίοις δουλεύειν· ἢ γὰρ τὸν ἕνα μισήσει καὶ τὸν ἕτερον ἀγαπήσει, ἢ ἑνὸς ἀνθέξεται καὶ τοῦ ἑτέρου καταφρονήσει· οὐ δύνασθε θεῷ δουλεύειν καὶ μαμωνᾷ (S. 8).

50. (M 11, 12. 13; L 16, 16).

(13) *Οἱ προφῆται καὶ ὁ νόμος ἕως Ἰωάννου· ἀπὸ τότε ἕως ἄρτι ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ βιάζεται, καὶ βιασταὶ ἁρπάζουσιν αὐτήν* [oder: *Ἀπὸ τῶν ἡμερῶν Ἰωάννου ἕως κτλ.· πάντες γὰρ οἱ προφῆται καὶ ὁ νόμος ἕως Ἰωάννου ἐπροφήτευσαν*] (S. 15).

51. (M 5, 18; L 16, 17).

(18) [*Ἀμὴν λέγω ὑμῖν*], *ἕως ἂν παρέλθῃ ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ, ἰῶτα ἓν ἢ μία κεραία οὐ μὴ παρέλθῃ ἀπὸ τοῦ νόμου* (S. 41).

52. (M 5, 32; L 16, 18).

(32) [*Ἐγὼ λέγω ὑμῖν·*] *πᾶς ὁ ἀπολύων τὴν γυναῖκα αὐτοῦ ποιεῖ αὐτὴν μοιχευθῆναι, καὶ ὃς ἐὰν ἀπολελυμένην γαμήσῃ, μοιχᾶται* (S. 41).

53. (M 18, 7; L 17, 1).

(7) *Ἀνάγκη ἐλθεῖν τὰ σκάνδαλα, πλὴν οὐαὶ τῷ ἀνθρώπῳ, δι' οὗ τὸ σκάνδαλον ἔρχεται* (S. 24).

54. (M 18, 15. 21. 22; L 17, 3. 4).

(15) *Ἐὰν ἁμαρτήσῃ ὁ ἀδελφός σου, ἔλεγξον αὐτόν· ἐάν σου ἀκούσῃ, ἐκέρδησας τὸν ἀδελφόν σου. — — . . . ποσάκις ἁμαρτήσει εἰς ἐμὲ ὁ ἀδελφός μου καὶ ἀφήσω αὐτῷ; ἕως ἑπτάκις; λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· οὐ λέγω σοι ἕως ἑπτάκις, ἀλλὰ ἕως ἑβδομήκοντα ἑπτά* (S. 66).

55. (M 17, 20b; L 17, 6).

(20) *Ἐὰν ἔχητε πίστιν ὡς κόκκον σινάπεως, ἐρεῖτε τῷ ὄρει τούτῳ· μετάβα ἔνθεν ἐκεῖ, καὶ μεταβήσεται* (S. 65).

56. (M 24, 26. 27. 28. 37—41; L 17, 23. 24. 37. 26. 27. 34. 35).

(26) *Ἐὰν οὖν εἴπωσιν ὑμῖν· ἰδοὺ ἐν τῇ ἐρήμῳ ἐστίν, μὴ ἐξέλθητε· ἰδοὺ ἐν τοῖς ταμείοις, μὴ πιστεύσητε·* (27) *ὥσπερ γὰρ ἡ ἀστραπὴ ἐξέρχεται ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ φαίνεται ἕως δυσμῶν, οὕτως ἔσται ἡ παρουσία τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου·* (28) *ὅπου ἐὰν ᾖ τὸ πτῶμα, ἐκεῖ συναχθήσονται οἱ ἀετοί.*

(37) *Ὥσπερ αἱ ἡμέραι τοῦ Νῶε, οὕτως ἔσται ἡ παρουσία*

τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου· (38) *ὡς γὰρ ἦσαν ἐν ταῖς ἡμέραις [ἐκείναις] ταῖς πρὸ τοῦ κατακλυσμοῦ τρώγοντες καὶ πίνοντες, γαμοῦντες καὶ γαμίζοντες, ἄχρι ἧς ἡμέρας εἰσῆλθεν Νῶε εἰς τὴν κιβωτόν,* (39) *καὶ οὐκ ἔγνωσαν ἕως ἦλθεν ὁ κατακλυσμὸς καὶ ἦρεν ἅπαντας, οὕτως ἔσται ἡ παρουσία τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου.*

(40) *ἔσονται δύο ἐν τῷ ἀγρῷ, εἷς παραλαμβάνεται καὶ εἷς ἀφίεται·* (41) *δύο ἀλήθουσαι ἐν τῷ μύλῳ, μία παραλαμβάνεται καὶ μία ἀφίεται* (S. 74).

57. (M 10, 39; L 17, 33).

(39) *Ὁ εὑρὼν [ὃς ἐὰν εὕρῃ] τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἀπολέσει αὐτήν, καὶ ὃς ἂν ἀπολέσει [ὁ ἀπολέσας] τὴν ψυχὴν αὐτοῦ εὑρήσει αὐτήν* (S. 62).

58. (M 25, 29; L 19, 26).

(29) *Τῷ ἔχοντι [παντὶ] δοθήσεται καὶ περισσευθήσεται· τοῦ δὲ μὴ ἔχοντος καὶ ὃ ἔχει ἀρθήσεται ἀπ' αὐτοῦ* (S. 28).

59. (M 19, 28; L 22, 28. 30).

(28) *Ὑμεῖς οἱ ἀκολουθήσαντές μοι .... καθίσεσθε ἐπὶ δώδεκα θρόνους κρίνοντες τοὺς δώδεκα φυλὰς τοῦ Ἰσραήλ* (S. 67).

II. Sprachliches.

Jeder der drei Synoptiker (am ausgeprägtesten Lukas) hat, wenn auch nicht einen festen, einheitlichen Stil, so doch zahlreiche lexikalische, stilistische und grammatische Idiotismen.[1]) Ein so charakteristisches Gepräge besitzen die Stücke nicht, die wir hier ausgeschieden haben. Aus lexikalischen und stilistischen Gründen läßt sich ihre Einheitlichkeit nicht oder nur unsicher behaupten.

A) Lexikalisches.

(1) Verba.

Abgesehen von *εἶναι* umfaßt „Q“ c. 166 verba simplicia (an c. 475 Stellen) und c. 82 verba composita (an c. 168 Stellen), nämlich:

---

1) Das Beste darüber bei Hawkins, Horae Synopticae (1899) p. 1 ff.

κλίνειν 17.
κολλᾶσθαι 22.
κονιᾶν 33.
κοπιᾶν 35.
κόπτεσθαι 15.
κοσμεῖν 29.
κρίνειν 4. 8 (quater). 59.
κρούειν 28 (bis).
κρύπτειν 25. 34.
λαλεῖν 29.
λαμβάνειν 4. 28. 40 (bis). 46.
λάμπειν 31.
λατρεύειν 2.
λέγειν 1 (bis). 2 (bis). (3). 6. 11. 12. 13 (quater). 14 (bis). 15 (ter). 16. 17 (bis). 18. 22 (bis). 23. 26. 29. 30. 33 (bis). 34[a]. 35 (ter). 37. 39. 42. 43. 48. 51. 54 (bis).
λιθοβολεῖν 43.
μαρτυρεῖν 33.
μεθύειν 37.
μέλλειν 1.
μένειν 21.
μερίζειν 29.
μεριμνᾶν 35 (quater).
μετρεῖν 8 (bis).

μισεῖν 49.
μοιχεύειν 52 (bis).
μωραίνειν 47.
νήθειν 35.
νηστεύειν 2.
ὁδηγεῖν 9.
οἶδα 28. 33. 35. 37. 39.
οἰκοδομεῖν 12 (bis). 33.
ὁμοιοῦν 12 (bis). 15. 40 (bis?).
ὁμολογεῖν 34[a] (bis).
ὀνειδίζειν 3.
ὀρχεῖσθαι 15.
πεινάζειν 2.
πεινᾶν 3.
πειράζειν 2 (bis).
πέμπειν 14.
πενθεῖν 3.
πίνειν 15 (bis). 21. 35. 37. 56.
πίπτειν 9. 12. 34[a].
πιστεύειν (13). 56.
πλανᾶσθαι 48 (ter).
πληροῦν 33.
πνέειν 12 (ter).
ποιεῖν 1 (bis). 6 (ter). 7 (bis). 11 (ter). 12 (ter). 13 (bis). 37. 52.
πορεύεσθαι 13 (bis). 14 (bis). 16. 29. 48.

προφητεύειν (50).
πωλεῖν 34[a].
ῥαπίζειν 4.
σαλεύειν 14.
σαροῦν 29.
σκανδαλίζειν 14.
σκορπίζειν 29.
σπείρειν 35. 40.
στρέφειν 4.
σχολάζειν 29.
ταπεινοῦν 44 (bis).
τιθέναι 31. 37.
τρέφειν 35.
τρώγειν 56.
τύπτειν 37.
ὑψοῦν 23. 44 (bis).
φαγεῖν 35 (bis).
φαίνεσθαι 33. 56.
φέρειν 11.
φεύγειν 1.
φθάνειν 29.
φιλεῖν (45) (bis).
φοβεῖσθαι 34[a] (ter).
φονεύειν 33 (bis).
φορεῖν 14.
χαίρειν 3. 48.
χορτάζειν 3.
χρῄζειν 35.
χρονίζειν 37.
ψεύδεσθαι 3.

•

ἀμφιεννύναι 14. 35.
ἀναβλέπειν 14.
ἀνάγεσθαι 2.
ἀνακλίνειν 42.
ἀνατέλλειν 6.
ἀνιστάναι 30.

ἀνοίγειν 28.
ἀντέχομαι 49.
ἀπαγγέλλειν 14.
ἀπάγειν 41 (bis).

ἀπέρχεσθαι 17 (bis).
ἀποδεκατοῦν 33.
ἀποδιδόναι 39.
ἀποκαλύπτειν 25 (bis). 34[a].
ἀποκρίνεσθαι 2. 13. 14.

1) Von diesen 82 Composita finden sich 24 sonst bei Matth. nicht, nämlich: *ἀμφιεννύναι, ἀνάγεσθαι, ἀντέχεσθαι, ἀποδεκατοῦν, ἀπομάσσεσθαι, διαβλέπειν, διακαθαρίζειν, διέρχεσθαι, διορύσσειν, εἰσέρχεσθαι, ἐκπειράζειν, ἐξιστάναι, ἐγκρύπτειν, ἐπιδιδόναι, καταμανθάνειν, κατανοεῖν, κατασκευάζειν, παρομοιάζειν, προσδοκᾶν, προσκόπτειν, προσπίπτειν, προστιθέναι, προσφωνεῖν, ὑποδεικνύναι.*

Das Verhältnis der Simplicia zu den Composita ist von Interesse. Es verhält sich wie 100 : 50 und stimmt genau mit dem im Johannesevangelium und im Jakobusbrief vorliegenden überein[1]. Im Johannesbrief ist das Verhältnis der Simpl. zu den Compos. gar nur wie 100:18, dagegen im I. Petrusbrief wie 100 : 63, im Judasbrief wie 100 : 78, im Epheserbrief wie 100 : 79. Luk. hat prozentual c. 66 Proz. Composita mehr als Matth., während Mark. jenem fast gleichkommt. Die verhältnismäßig geringe Zahl von Composita (namentlich wenn man die absolute Zahl der Stellen berücksichtigt: 475 Simpl. zu 168 Compos.) in Q darf als Beweis für die nahe Verwandtschaft mit dem Semitischen angeführt werden[2]. Die Composita sind fast durchweg die allergeläufigsten[3], ja in der Mehrzahl solche, bei denen die Präposition ihren rein sinnlichen Charakter bewahrt hat oder die gar nicht mehr als Composita empfunden wurden. Eigentümlich ist nur etwa *διαβλέπειν* in 8, *διακαθαρίζειν* in 1, *διορύσσειν* in 36 u. 37 (s. Job 24, 16; Exod. 22, 2; Jerem. 2, 34), *ἐπιζητεῖν* in 30 u. 35, *ἐμβλέπειν* in 35, *προσπίπτειν* in 12. Composita mit *ὑπέρ* und *πρό* fehlen ganz. Auch die Simplicia sind so gut wie sämtlich ganz geläufige Verba; eine Ausnahme bilden nur *διχάζειν* (38; fehlt in der LXX), *διχοτομεῖν* (37, im N. T. nur hier, vgl. Exod. 29, 17), *κονιᾶσθαι* (33, s. Act. 23, 3), *σαροῦσθαι* (29, s. noch Luk. 15, 8, spätere Nebenform zu *σαίρεσθαι*). Eine Konstanz oder Prädilektion im Gebrauch bestimmter Verba läßt sich kaum nachweisen. Von den 82 Composita kommen nur 25 in mehr als einem Stück vor (nämlich *ἀμφιεννύναι, ἀποκαλύπτειν, ἀποκρίνεσθαι, ἀποκτείνειν, ἀπολλύναι, ἀποστέλλειν, ἀφιέναι, διαφέρειν, διορύσσειν, εἰσέρχεσθαι, ἐκβάλλειν, ἐξέρχεσθαι, ἐπιζητεῖν, ἐπιστρέφειν, καθίζεσθαι, καταβαίνειν, μετανοεῖν, παραδιδόναι, παρακαλεῖσθαι, παραλαμβάνειν, περιπατεῖν, προσδοκᾶν, προσ-*

---

1) Johannes: c. 209 Simpl., c. 100 Compos.; Jakobus: 126 Simpl., 64 Compos. Es ist aber bei Joh. zu berücksichtigen, daß das einzelne verbum simplex viel häufiger vorkommt als das einzelne verbum compositum.

2) Bei Johannes ist die Sparsamkeit im Gebrauch der Composita auch so zu deuten; doch ist hier wahrscheinlich noch eine bewußte schriftstellerische Absicht in Anschlag zu bringen.

3) Ein Bicompositum findet sich nur einmal (in 43: *ἐπισυνάγειν*), aber, wie sich zeigen wird, in einem Zitat.

κόπτειν, συνάγειν, ὑποδεικνύναι); hier ist lediglich die Wiederkehr von διαφέρειν, διορύσσειν, besonders aber von ἀφιέναι wichtig. Von den 166 Simplicia finden sich nur 51 in mehr als einem Stück (ἀγαπᾶν, αἴρειν, αἰτεῖν, ἀκολουθεῖν, ἀκούειν, ἄρχεσθαι, ἀσπάζεσθαι, αὐξάνειν, βάλλειν, βαστάζειν, βλέπειν, γαμεῖν, γίνεσθαι, γινώσκειν, γράφειν, δέχεσθαι, διδόναι, διώκειν, δοκεῖν, δύνασθαι, ἐγγίζειν, ἐγείρειν, εἰπεῖν, ἔρχεσθαι, ἐσθίειν, εὑρίσκειν, ἔχειν, ζητεῖν, ἥκειν, θέλειν, θεραπεύειν, ἰδεῖν, καθαρίζειν, κηρύσσειν, κρίνειν, κρύπτειν, λαμβάνειν, λέγειν, οἶδα, οἰκοδομεῖν, ὁμοιοῦν, πίνειν, πίπτειν, [πιστεύειν], ποιεῖν, πορεύεσθαι, σπείρειν, τιθέναι, ὑψοῦν, φαίνεσθαι, χαίρειν); keines derselben (außer etwa ἐγείρειν in 1. 14. 30, das pleonastische ἄρχεσθαι in [1]. 14. 37, ἀκολουθεῖν, ἀσπάζεσθαι, βάλλειν und δοκεῖν) ist charakteristisch. Daß die 60 Stücke zusammengehören, läßt sich also aus den verbis simpl. et compos. kaum erhärten.

(2) Substantiva und Adjektiva.

Was von den Verba gilt, gilt auch von den Substantiva und Adjektiva: Die Zusammengehörigkeit der Stücke kann aus ihnen kaum begründet werden. Auffallendere Worte und Begriffe sind überhaupt selten, und sie finden sich in der Regel nur je einmal. Doch darf vielleicht auf folgendes verwiesen werden: *Πάσας τὰς βασιλείας τοῦ κόσμου καὶ τὴν δόξαν αὐτῶν* (2) und *Σολομὼν ἐν πάσῃ τῇ δόξῃ αὐτοῦ* (35); *τὰς βασιλείας τοῦ κόσμου* (2) und *τὰ ἔθνη τοῦ κόσμου* (35); Brot und Stein in 2 und 28; die ἀποθήκη in 1 und 35; ἀνατολή und δυσμοί in 42 und 56; die Häufigkeit des Worts βασιλεία; der Gebrauch von γενεά in 15. 30. 33, von δένδρον in 1. 11 u. 40, von δοῦλος in 10 und 37, von ἡ ἔρημος in 2. 14 u. 56, von ὁ ἐρχόμενος in 1. 14 u. 43, von Ἰσραήλ in 13 und 59, von κλέπτης (zus. mit διορύσσειν) in 36 und 37, von οἱ ὄχλοι in (1). 14 u. 29, von περισσόν in 6 u. 14, von τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ in 17. 35 u. 40, von πίστις (13. 55: verschiedene Glaubensgrade), von σοφία in 15. 30 und (33), von τελώνης in 6 und 15, von ὑποκριτής in 8 und 37. Bemerkenswert ist die große Anzahl substantivierter Adjektiva. Letzteres erklärt sich aus der semitischen Grundlage. Eigennamen sind sehr spärlich (Abel, Abraham, Jakob, Jonas, Isaak, Israel, Niniviten, Noa, Salomo, Zacharias, Johannes [der Täufer], Pharisäer, Beelzebul, Mammon; Bethsaidan, Chorazin,

Gomorrha, Jerusalem, Jordan, Kapernaum, Sidon, Sodom). Keiner der Jünger Jesu ist genannt, nicht einmal Petrus; durch Zufall fehlt (von einer Stelle abgesehen [Nr. 10]) auch in dem uns erhaltenen Text der Name *οἱ μαθηταί* für sie (in 14 sind nicht Jünger Jesu gemeint); aber das ist eben nur Zufall: zahlreiche Stellen beziehen sich auf sie, und in Nr. 59 ist von zwölf Thronen die Rede für die Gefolgschaft Jesu. Wichtig ist dieser Begriff: „*οἱ ἀκολουθοῦντες*" (bzw. *ἀκολουθεῖν*) in Q (13. 17. 46. 59). Der Ausdruck *ὁ Χριστός* für Jesus findet sich nur einmal (14). Was die Bezeichnung *ὁ κύριος* für Jesus anlangt, so ist es nicht ganz sicher, ob Matth. 7, 21 (Luk. 6, 46) in Q gestanden hat; aber das ist in diesem Zusammenhang ebenso gleichgiltig wie das *κύριε* im Munde des Hauptmanns (in 13): Q selbst nennt Jesum nie „*ὁ κύριος*"; die Bezeichnung für ihn ist einfach „Jesus" (s. 2. [13]. 17 u. 54). In bezug auf die Adjektiva ist höchstens der Gebrauch von *ἄξιος* (1. 20. 21. 45. 46), *μακάριος* (3. 14. 26. 37), *ὅλος* (32. 40), *πολύς* (3. 18 bei *μισθός* und bei *θερισμός*) und *πονηρός* (11. 29. 30. 32) bemerkenswert.

Im folgenden gebe ich ein vollständiges Verzeichnis der Substantiva und Adjektiva:

Ἄβελ 33.
Ἀβραάμ 1 (bis). 42.
ἀγαθά, τά 28 (bis).
ἀγαθοί, οἱ 6.
ἀγαπῶντες, οἱ 6.
ἄγγελοι 2. 14. 34[a] (bis).
ἀγορά 15.
ἀγρός 35. 40. 56.
ἀδελφός 6. 8 (ter). 54 (ter).
ᾅδης 23.
ἄδικοι, οἱ (6).
ἀετός 56.
αἷμα 33 (quater).
ἀκαθαρσία 33.
ἄκανθαι 11.
ἀκρασία 33.
ἅλας 47 (bis).
ἄλευρον 40.
ἅλων 1.
ἀλώπηξ 17.
ἁμαρτωλός, ὁ 15.
ἄμμος 12.
ἀνάγκη 53.
ἀνάπαυσις 29.
ἀνατολή 42. 56.
ἄνεμος 12 (bis). 14.
ἄνηθον 33.
ἀνήρ 12 (bis). 30.
ἄνθρωπος 2. 7. 13. 14. 15 (bis). 17. 28. 29 (bis). 30. 33 (ter). 34[a] (ter). 38 (bis). (40). 47. 48. 53.
ἀντίδικος 39 (bis).
ἀξίνη 1.
ἀποθήκη 1. 35.
ἀπώλεια 41.
ἁρπαγή 33.
ἄρτος 2 (bis). 27. 28.
ἀσσάριον 34[a].
ἀστραπή 56.
ἄχυρον 1.
βαλλάντιον 20.
βάπτισμα 1.
βαπτιστής (14).
βαρύτερα, τά 33.
βασιλεία 2. 12. 14. 16. 29 (bis). 33. 35. 40 (bis?). 42 (bis). 50.
βασιλεύς 14. (26).
βασίλισσα 30.
Βεελζεβούλ 29.

Βηθσαιδάν 23.
βιαστής 50.
βόθυνον 9.
βροχή 12 (bis).
βρυγμός 42.
βρῶσις 36 (bis).
γέεννα 34[a].
γενεά 15. 30 (quater). 33.
γέννημα 1.
γεννητός, ὁ 14.
γῆ 22. 25. 30. 33. 34[a]. 36. 38. (47). 51.
Γομόρρα 22.
γραμματεύς 33.
γυνή 14. 40. 52.
δαιμόνιον 15. 29 (bis).
δάκτυλος 33.
δένδρον 1 (bis). 11 (quinquies). 40.
δεσμωτήριον 14.
διάβολος 2 (bis).
διδάσκαλος 10 (bis).
δίκαιοι, οἱ (6).
διώκοντες, οἱ 6.
δοκός 8 (ter).
δόμα (28).
δόξα 2. 35.
δοῦλος 10 (bis). 13. 37 (quater).
δύναμις 23.
δυσμός 42. 56.
δώδεκα, οἱ (indirekt) 59.
δῶμα 34[a].
ἐθνικοί, οἱ 6.
ἔθνος 35.
εἰρήνη 20 (bis). 38 (bis).
ἑκατόνταρχος 13 (ter vel bis).
ἔλεος 33.
ἔνδυμα 35 (bis).
ἐξουσία 13.
ἔξωθεν, τό 33.
ἐργάτης 18 (bis). 21.
ἔργον 14.
ἔρημος, ἡ 2. 14. 56.
ἐρχόμενος, ὁ 1. 14. 43.
ἔσχατα, τά 29.
εὐδοκία 25.
ἐχθροί, οἱ 6. (38).
ἐχίδνη 1.
Ζαχαρίας 33.
ζύμη 40.
ζωή 41.
ἡδύοσμον 33.
ἡλικία 35.
ἥλιος 6.
ἡμέρα 2. 22. 23. 33. 37. (50). 56 (ter).
θέλημα 12.
θεός 1. 2 (bis). 12. 14. 16. 29 (bis). 33 (bis). 34[a] (ter). 35 (bis). 40 (bis?). 42. 49. 50.
θερισμός 18 (ter).
θησαυρός 36 (ter).
θρίξ 34[a].
θρόνος 59.
θυγάτηρ 38. (45).
θυσιαστήριον 33.
Ἰακώβ 42.
ἱερόν, τό 2.
Ἱερουσαλήμ 2. 43 (bis).
Ἰησοῦς 2 (ter). (13). 17. 54.
ἱμάτιον 4.
Ἰορδάνης 1.
Ἰσαάκ 42.
Ἰσραήλ 13. 59.
ἰχθύς 28.
Ἰωνᾶς 30 (quater).
Ἰωάννης 1. 14 (quater). 15. 50.
ἰῶτα 51.
καιρός 25. 37.
κάλαμος 14.
καρδία 36. 37.
καρπός 1 (bis). 11 (quinquies).
κάρφος 8 (ter).
κατακλυσμός 56 (bis).
κατασκήνωσις 17.
Καφαρναούμ 13. 23.
κεραία 51.
κεφαλή 17. 34[a].
κήρυγμα 30.
κιβωτός 56.
κλάδος 40.
κλαυθμός 42.
κλέπτης 36 (bis). 37
κλίβανος 35.
κοινωνοί, οἱ 33.
κόκκος 40. 55.
κοδράντης 39.
κονιορτός 22.
κόραξ 35 (?).
κόσμος 2. 35.
κρῖμα 8.
κρίνον 35.
κρίσις 22. 23. 30 (bis). 33.
κριτής 29. 39 (bis).
κύμινον 33.

Σολομῶν 30 (bis). 35.
σοφία 15. 30.
Σοφία 33.
σοφός, ὁ 25. 33.
σποδός 23.
σταυρός 46.
σταφυλή 11.
στέγη 13.
στρατιώτης 13.
στρουθίον 34^a (bis).
σῦκον 11.
σύνδουλος 37.
συνετός, ὁ 25.
σῶμα 32 (ter). 34^a (bis). 35 (bis).
ταμεῖον 56.
τάφος 33 (ter).
τέκνον 1. 15. 28. 43.
τελώνης 6. 15.
τόπος 29.
τρίβολος 11.
τρόπος 43.
τροφή 21. 35. 37.
Τύρος 23 (bis).
τυφλός, ὁ 9 (bis). 14.
ὕδωρ 1.
υἱοὶ τ. βασιλείας 42.
υἱός 6. 29. 33. (45).
υἱὸς τ. ἀνθρώπου 15. 17. 30. (34^a). 34^b. (37). 56 (ter).
υἱὸς τ. θεοῦ 2 (bis). 25.
ὑπάρχοντα, τά 37.
ὑπηρέτης 39.
ὑπόδημα 1. 20.
ὑποκριτής 8. 37.
φάγος 15.
Φαρισαῖοι 33 (quater).
φίλος, ὁ 15.
φορτίον 33.
φυλακή 37. 39.
φυλή 59.
φωλεός 17.
φῶς 32. 34^a.
χείρ 1. 2.
χιτών 4.
Χοραζείν 23.
χόρτος 35.
Χριστός 14.
χωλός, ὁ 14.
ψυχή 34^a (bis), 35 (bis). 57 (bis).
ὦμος 33.
ὥρα (13). (37). 37.

ἀγαθός 11 (bis).
ἅγιος (1). 34^b.
ἄδηλος 33.
ἀκάθαρτος 29.
ἀνεκτός 22. 23.
ἄνυδρος 29.
ἄξιος 1. 20 (bis). 21. (45) (bis). 46.
ἁπλοῦς 32.
ἀρκετός 10.
ἄσβεστος 1.
βαρύς 33 (bis).
δεινῶς 13.
δεξιός 4.
ἐπιούσιος 27.
ἔρημος 43.
ἔσχατος 39.
ἕτοιμος 37.
εὐρύχωρος 41.
ἱκανός 1. 13.
ἰσχυρός 1.
κακός (37).
καλός 1. 11 (bis).
κρυπτός 34^a.
μακάριος 3 (quater). 14. 26. 37.
μέγας 12. 14 (bis).
μοιχαλίς 30.
νεκρός 33.
οἰκτίρμων 6 (bis).
ὀλίγος 18. 41.
ὅλος 32 (bis). 40.
ὅμοιος 12 (bis). 40 (ter?).
πιστός 37.
πλατύς 41.
πολύς [1]. 3. 18. 26. 30 (bis). 34^a. 35 (bis). 41.
πονηρός 11 (bis). 29. 30. 32.
σαπρός 11 (bis).
σκοτεινός 32.
στενός 41 (bis).
ταχύ 39.
ὑψηλός 2.
φρόνιμος 37.
φωτεινός 32.
χείρων 29.
ὡραῖος 33.

Die Schlichtheit und Einheitlichkeit des Vokabulars scheint mir doch für die Einheitlichkeit von Q ins Gewicht zu fallen.

(3) Präpositionen.

Unter den Präpositionen fehlen *παρά, σύν* und *ἐνώπιον* (dafür *ἔμπροσθεν* 7mal); am häufigsten ist *ἐν* (c. 59mal und in der verschiedensten Bedeutung), sodann *ἐπί* (c. 28mal) und *εἰς* (c. 28mal), ferner *ἀπό* (16mal), *ἐκ* (13mal). Man gewahrt die semitische Grundlage. Seltener sind *διά, ἕως, μετά* (nur im Sinne von „mit") und *ὑπό* (8, 9, 9 und 10mal)[1]. *Κατά* findet sich nur 7mal (stets mit dem Genit. im Sinne von „gegen"; mit Akk. Nr. 20 ist unsicher), *πρός* und *ὑπέρ* 5mal, *περί* nur 4mal, *πρό* 3mal, *ἄχρι, μεταξύ, ἄνευ, ὀπίσω* je 1mal.

Das Fehlen von *παρά* und *σύν* ist wichtig; denn *παρά* findet sich sonst bei Matth. 18—20 mal (und zwar mit allen drei möglichen Casus), bei Luk. 29—30mal; *σύν* bei Matth. 2—3mal, bei Luk. 24—26mal. Man darf in dem Fehlen der Präposition *παρά* geradezu ein Charakteristikum von Q erkennen[2]. — Ein paar Male finden sich Substantiv(Adjektiv)bildungen mittelst des Artikels und einer Präposition[3].

B) Grammatisches und Stilistisches.

Die häufigste Verbindung der Sätze in Q geschieht durch *καί* (semitisch)[4], *δέ* tritt ihm gegenüber sehr zurück; es findet sich kaum 30mal (*μέν ... δέ* nur 3mal in 1. 18. 33). Auch *γάρ* ist nicht eben häufig, c. 20mal (in 13: *καὶ γάρ*)[5]. *Ἐάν* ist doppelt so häufig wie *εἰ*. Letzteres findet sich nur c. 10mal[6] (2

---

1) *Ἕως* kommt als Konjunktion noch 6mal vor (s. 29: *ἕως ὅτου*; 39. 43. 51: *ἕως ἄν*; 40: *ἕως οὗ*; 56: *ἕως ἦλθεν*). *Ἀπό* findet sich auch bei Partikeln, *ἀπὸ τότε* 50 [*τότε* auch noch 8 und 29], *ἀπ' ἄρτι* 43.

2) *Παρά* findet sich mit allen drei Casus auch bei Mark.; bei Joh. ist es mit dem Genit. und Dat. häufig, fehlt aber mit dem Akk. In Q würde es stehen, wenn man den Text in Nr. 21 einfach für den Text von Q nehmen dürfte; aber da Matth. fehlt, fehlt die Gewähr dafür.

3) Vgl. 3: *οἱ πρὸ ὑμῶν*, 23: *ὁ ἐξ οὐρανοῦ*, 31: *οἱ ἐν τῇ οἰκίᾳ*, 32: *τὸ ἐν σοί* (21: *τὰ παρ' αὐτῶν*).

4) Man vgl. z. B. Nr. 12 und 13. Auch *καί* im Nachsatz ist nicht selten, s. z. B. 13. 35.

5) *Οὖν* findet sich ein Dutzendmal, vgl. 1 (beim Imper.). 1. 6 (beim imperativischen Futur), 12. 18. 23. 32 [bis]. 34a [bis, aber an der einen Stelle unsicher]. 35 (beim Imper.). 56. *Διὰ τοῦτο* steht in 29. 33. 35. (37).

6) Dazu *εἰ μή* (= außer) 3mal (s. 25. 30. 47); daneben auch *πλήν* (23. 53).

[bis]: *εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, εἰπὲ ἵνα* bzw. *βάλε.* 28: *εἰ οἴδατε ἀγαθὰ διδόναι τοῖς τέκνοις, πόσῳ μᾶλλον ὁ πατὴρ δώσει.* 29 [bis]: *εἰ ἐν Βεελζεβοὺλ ἐκβάλλω, οἱ υἱοὶ ἐν τίνι ἐκβάλλουσιν; εἰ ἐν πνεύματι θεοῦ ἐκβάλλω, ἄρα ἔφθασεν.* 32: *εἰ τὸ φῶς σκότος ἐστίν, τὸ σκότος πόσον;* 35: *εἰ ἐν ἀγρῷ τὸν χόρτον ὁ θεὸς ἀμφιέννυσιν, οὐ πολλῷ μᾶλλον ὑμᾶς;* 23: *εἰ ἐν Τύρῳ ἐγένοντο αἱ δυνάμεις, πάλαι ἂν μετενόησαν.* 33: *εἰ ἤμεθα ἐν ταῖς ἡμέραις τῶν πατέρων, οὐκ ἂν ἤμεθα.* 37: *εἰ ᾔδει ὁ οἰκοδεσπότης ποίᾳ φυλακῇ ὁ κλέπτης ἔρχεται, ἐγρηγόρησεν ἂν καὶ οὐκ ἂν εἴασεν*). *Ἄν* findet sich außer den vier eben angeführten Stellen noch 14. 34ᵇ. 52. 57 (*ὃς ἄν*). 25 (*ᾧ ἄν*). 39. 43. 51 (*ἕως ἄν*). 56 (*ὅπου ἄν*)[1]. Die Partikel *τε* findet sich niemals, also auch nicht *τε ... καί*, während Matth. und Luk. sie bieten. *Οὐδέ* kommt c. 10mal vor, *οὔτε ... οὔτε* einmal (36), *μηδέ* einmal (35), *μήτε ... μήτε* einmal (15), einmal auch das fragende *μήτι* (11), *οὐ μή* dreimal (39. 43. 51), *ἤ ... ἤ* einmal (49).

Temporale Sätze mit *ὡς* fehlen ganz[2]; dafür treten einfache Partizipialsätze ein; der Genit. absol. findet sich nur einmal (14), aber nicht in den Worten Jesu, sondern im Referat (*τούτων πορευομένων*). Partizipialkonstruktionen im obigen Sinne und zum Ersatz von Relativsätzen sind außerordentlich häufig, auch mehrere (koordinierte und subordinierte) Partizipien finden sich nebeneinander. Die Konstruktion von *εἶναι* mit dem Partizipium, die dem Luk. so geläufig ist, ist aber sehr selten; ich finde sie nur in 56.

Der Acc. c. inf. kommt, soviel ich sehe, nur einmal vor (53).

Zwecksätze werden öfters durch den bloßen Infinitiv ausgedrückt (s. 2. 14 [3mal]. 37 [hier mit dem Genit. des Artikels]. 38 [3mal]. 47); *ἵνα* und *ὅπως* sind nicht häufig. Jenes findet sich nur in folgenden Verbindungen: *εἰπὲ ἵνα οἱ λίθοι ἄρτοι γένων-*

---

1) Unsicher ist Nr. 22: *εἰς ἣν ἄν*. *Ὅταν* findet sich nur 2mal (3 und 29), *ὅτε* niemals (denn 43 ist sehr zweifelhaft).

2) *Ὡς* ist durchweg = gleichwie, s. 6. 10. (13). 27 (*ὡς καί*). 33. 35. 56; vgl. *ὥσπερ* in 30 und 56 [bis]; *καθώς* fehlt. *Ὃν τρόπον* findet sich einmal (43). *Οὕτως* wird im Nachsatz gebraucht, s. 7 (*πάντα ὅσα ἐὰν θέλητε . . . οὕτως ποιεῖτε*). 30. 56[ter]. *ὥσπερ* (*ὡς*) . . . *οὕτως*; s. dazu im Hauptsatz 3. 11. 37. — *Ὅστις* findet sich einige Male (4. 12[bis]. 33. 34[bis]. 44[bis]). — *Ὅπου* steht auch einige Male (auch im Sinne von „wohin"), s. 17. 36. 56 (mit darauf folgendem *ἐκεῖ* 36 und 56; *ἐκεῖ* auch 55).

ται (2), *ὅσα ἐὰν θέλητε ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι* (7), *μὴ κρίνετε ἵνα μὴ κριθῆτε* (8), *ἀρκετὸν τῷ μαθητῇ ἵνα γένηται ὡς ὁ διδάσκαλος* (10), *οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς ἵνα μου ὑπὸ τὴν στέγην εἰσέλθῃς* (13; aber in 1 ist *ἱκανός* mit dem Inf. verbunden). Nur die dritte Stelle entspricht dem klassischen Gebrauch. *Ὅπως* steht nur 3mal (6: *ὅπως γένησθε υἱοὶ τοῦ πατρός*, 18: *δεήθητε τοῦ κυρίου ὅπως ἐκβάλῃ ἐργάτας*, 33: *ὅπως ἔλθῃ ἐφ' ὑμᾶς πᾶν αἷμα*). *Μή* im Sinne von „ne" findet sich nur im LXX-Zitat (in 2) und in 39 (beide Male übrigens *μή ποτε*)[1].

Mit *ὅτι* eingeleitete Sätze (im Sinne von „daß", „denn" und „weil") sind häufig; sie finden sich etwa 33mal und bieten nichts Bemerkenswertes. *Ὥστε* im Sinne von „itaque" findet sich einmal (33); dagegen fehlt *ὥστε* consecut. wahrscheinlich ganz, denn in 29 ist es unsicher. Die verschiedenen, dem Lukas so geläufigen Konstruktionen, die mit *γίνομαι* gebildet sind und auch bei Matth. sich finden, fehlen ebenfalls ganz. Das ist von Wichtigkeit. Pleonastisches *γίνεσθαι* steht nur einmal (48: *ἐὰν γένηται εὑρεῖν*).

Charakteristisch für die Stücke ist der umfangreiche Gebrauch, der von der Frage gemacht wird[2] mit und ohne Fragepartikeln[3]); man vgl. 1. 6. 8. 11. (12). 14. 15. (17). 23. 28. 29. 32. 34ᵃ. 35. 37. 38. 40. (43). 47. 48. 54. Diese Fragen geben den Reden eine gewisse Einheitlichkeit; dazu kommt die nicht selten angewandte Parataxe und der Parallelismus membrorum. Nicht wenige Sprüche sind in dieser einfachen Kunstform gefaßt. Zusammen drücken die stilistischen Mittel den Sprüchen einen einheitlichen Stempel auf. Vom Praesens hist. ist nicht häufig Gebrauch gemacht (s. 2. 13. 17. 18. 40. 55). Das Imperf. findet sich fast nie (doch s. 29. 30); der Optativ fehlt ganz. Charakteristisch ist der häufige Pleonasmus des persönlichen-Pronomens und die überreichliche Anwendung von *αὐτός* in den obliquen

---

1) Der Partikelgebrauch sonst bietet kein besonderes Interesse. Es finden sich *ἀλλά* (12. 13. 14[bis]. 31. 38. 54; hier ist nur der Gebrauch in 14 beachtenswert), *ἀμήν* (14. 26. 33. 37. 39. 48), *ἄρα* (29. 37), *ἤδη* (1), *ναί* (14. 25), *νῦν* (33) etc.

2) Auch der häufige Gebrauch des Futurums in ganz konstanter Bedeutung ist zu beachten.

3) S. *πῶς* 8. 35; *πόσῳ μᾶλλον* 28; *οὐ πολλῷ μᾶλλον* 35 [*μᾶλλον* auch noch 34ᵃ. 35. 48]; *ποσάκις* 43. 54; *ἤ* 28. 35. etc.

Casus (mehr als 100mal). Beides ist semitisch. Endlich wäre eine nicht geringe Anzahl nichtklassischer, z. T. ebenfalls aus dem Semitischen zu erklärender Konstruktionen in der Mehrzahl der Stücke aufzuführen, wie solche schon bei ἵνα oben bemerkt worden sind; doch würde es zu weit führen, sie einzeln namhaft zu machen (s. εἰπὲ λόγῳ und Ähnliches).

Alle diese Merkmale zusammen, besonders auch die negativen, geben den Abschnitten bzw. ihrer großen Mehrzahl doch eine gewisse Einheitlichkeit und unterscheiden sie vom Stile des Mark., Matth. und Lukas. Man kann ihre Einheit aus lexikalischen und stilistischen Beobachtungen nicht sicher erweisen; aber man wird — zumal wenn man überschlägt, wie verschieden und bunt die in ihnen enthaltenen Stoffe sind — anerkennen müssen, daß sie eine gewisse einheitliche grammatische und stilistische Art und Farbe haben.

III. Formelle Charakteristik des Inhalts.

Die ausgeschiedenen 60 Stücke (Nr. 34 zählt doppelt) bestehen aus 7 Geschichten, 11 (12) Gleichnissen (Gleichnisworten), 13 Spruchgruppen (Reden) und 29 kürzeren oder längeren Sprüchen.

Die 7 Geschichten enthalten die Versuchungsgeschichte (2), die Erzählung vom Hauptmann zu Kapernaum (13), die Frage des Johannes im Gefängnis und die Antwort Jesu (14), die Geschichte von dem, der seine Bereitwilligkeit zur Nachfolge Jesu erklärte, und dem, der zuvor seinen Vater begraben wollte (17), die Heilung eines Dämonischen und die Beelzebulrede (29), die Zeichenforderung samt der Antwort Jesu (30) und die Frage, wie oft man vergeben soll, sowie den Bescheid Jesu (54). Es sind also nur zwei Wundererzählungen (und zwar Heilungsgeschichten) in Q enthalten, von denen die eine ein besonders großes Wunder darstellt, eine Heilung in Fernwirkung. Die Einleitung zu einzelnen dieser Geschichten kann in Q länger gewesen sein, aber wir vermögen das nicht mehr festzustellen. Ein Motiv für die Auswahl gerade dieser 7 Geschichten läßt sich zunächst nicht ermitteln: sie haben nichts Gemeinsames miteinander. Wichtig ist, daß (in 23) die Städte Chorazin, Bethsaidan und namentlich Kapernaum als die Hauptstätten der Wirk-

samkeit Jesu hervortreten (über Jerusalem in 43 s. u.). Ebenso wichtig ist es, wie stark die Bedeutung des Johannes Baptista betont ist. Zu der Rede über ihn in Anlaß seiner Zweifelfrage, die sich in 15 fortsetzt, tritt, vorangehend, der Bericht über seine Bußtaufpredigt (1) und, nachfolgend (50), das Zeugnis, daß er die Periode des Gesetzes und der Propheten abschließt. Von den Jüngern Jesu ist in den Geschichten nicht die Rede.

Folgende Gleichnisse und Gleichnisworte umfaßte Q: von den blinden Blindenleitern (9), vom guten und schlechten Baum (11), vom Haus auf dem Fels und auf dem Sand (12), von den spielenden, anspruchsvollen Kindern (15), von den Schafen und Wölfen (19), vom Licht unter dem Scheffel (31), vom nächtlichen Dieb und vom gewissenhaften und gewissenlosen Hausmeister (37), vom rechten Verhalten zu dem Widersacher (39), vom Sauerteig und vom Senfkorn (40), von der engen Pforte und dem schmalen Weg (41), vom verlorenen Schaf (48). Acht von diesen Gleichnissen beziehen sich auf den Einzelnen ohne jede nähere Bestimmung, nur zwei auf das Gottesreich, eines auf das gegenwärtige Geschlecht (15) und eines auf die Jünger (19). Dieses Vorwalten der Beziehung auf den Einzelnen ist bemerkenswert, bemerkenswert auch, daß die beiden Reichgottesgleichnisse nicht eschatologisch sind und enge zusammengehören (s. darüber unten). Mit dem Ausblick auf das Ende schließen die Gleichnisse in 12. 37. 39. (41). Ohne einer genaueren historisch-kritischen Beleuchtung vorzugreifen, läßt sich schon bei flüchtiger Betrachtung sagen, daß die Gleichnisse den Eindruck hoher Ursprünglichkeit machen.

Die 13 Spruchgruppen (Reden)[1] lassen sich sachlich so gruppieren: die Bußtauf-Rede des Täufers samt dem Hinweis auf den Kommenden (1) — die Makarismen (3), die Feindesliebe (6), Nicht-Richten; Splitter und Balken (8), das Vaterunser und die Macht des Bittens (27. 28), Nicht-Fürchten und Nicht-Sorgen, Nicht-Schätze-Sammeln (34ª. 35. 36) — die große Exhomologese an den Vater (25) — das große Wehe über die Schriftgelehrten und Pharisäer (33) — Nicht Frieden, sondern das Schwert (38) — die falschen Messias'; die Parusie des Menschensohns (56). — Für die Beurteilung von Q ist es besonders

1) Daß außer ihnen 16. 18—24 zu einer Rede gehören, ist sehr wahrscheinlich.

wichtig, daß die Quelle auch eine Predigt des Täufers enthält, ferner daß formelle Belehrungen über die bessere Gerechtigkeit und genaue Anweisungen über Gebet, Fasten und Almosen fehlen, während doch eine ethische Gesetzgebung in 3. 6. 8. 27. 28. 34[a]. 35. 36 mitgeteilt ist. In den Reden über das Verhältnis zum Vater, zu den Schriftgelehrten und Pharisäern, zur Welt und in der Rede über die Parusie sind die wichtigsten Beziehungen ad extra enthalten, da das Verhältnis zum Täufer in der Geschichte Nr. 14 (auch schon in Nr. 1) zum Ausdruck gekommen ist.

Die 29 kürzeren oder längeren Sprüche haben einen weniger bunten Inhalt, als es auf den ersten Blick erscheint; manche von ihnen können mit mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit als Teile von Reden in Q aufgefaßt werden, deren Ergänzung aber unsicher bleiben muß; von anderen läßt sich sofort erkennen, daß sie entweder unter sich zusammengehören oder sich an die größeren Spruchgruppen anlehnen. Neun von den Sprüchen gehören sachlich und vielleicht auch formell zu der ethischen Gesetzgebung, nämlich 4 (Schlag auf den Backen, Verzicht auf das geraubte Kleid), 5 (dem Bittenden gib), 7 (die goldene Regel), 32 (das Auge ist des Leibes Licht), 44 (wer sich selbst erhöhet), 49 (nicht zwei Herrn dienen), 57 (wer seine Seele findet), 58 (wer da hat, dem wird gegeben), 52 (gegen die Entlassung der Ehefrau). — Fünfzehn Sprüche gehören als besondere Anweisungen und Verheißungen an die Jünger zusammen, nämlich 10 (der Schüler nicht über dem Lehrer), 16 (predigt die Nähe des Gottesreichs), 18 (große Ernte, wenige Arbeiter), 19 (ich sende euch wie Schafe), 20. 21 (Verhalten bei der Hausmission), 22. 23 (Städtemission, Sprüche über die galiläischen Städte), 24 (wer euch aufnimmt, nimmt mich auf), 26 (selig die Augen und Ohren der Jünger), 55 (der Berge versetzende Glaube), 45 (wer Vater oder Mutter mehr liebt), 46 (sein Kreuz auf sich nehmen), 47 (ihr seid das Salz), 59 (ihr werdet sitzen auf den zwölf Thronen). Von den noch übrigen Sprüchen lehnt sich 50 (Gesetz und Propheten bis Johannes) an die Geschichte Nr. 14 an; der Spruch über Jerusalem (43) sowie der Spruch, daß die Kinder des Reichs hinausgestoßen werden, während die Heiden kommen werden (42), gehören sachlich zusammen und können an das große Wehe (33) angelehnt werden. Ganz für sich stehen

die Sprüche von dem Menschensohn und dem hl. Geist (34[b]), von den Ärgernissen (53) und von der Unvergänglichkeit des Gesetzes (51).

Der erste Eindruck, den man empfängt, wenn man den Inhalt von Q überschaut, ist ein zwiespältiger. Zumeist scheint der Stoff in zusammenhangslose Teile auseinander zu fallen, und dieser Eindruck kann nicht ganz überwunden werden; aber sobald man sich des Inhalts der drei Evangelien erinnert und Q mit diesem vergleicht, erscheint Q unzweifelhaft einheitlicher als jedes derselben. Was steht nicht alles im Matth. und Luk. und nicht minder im Mark. friedlich neben einander! Auch wenn man von den Kindheitsgeschichten absieht — welch' eine Fülle von ganz verschiedenen Interessen, aber auch von Widersprüchen kreuzt sich in jenen Evangelien! Wer würde es denn glauben, daß das, was Matth., Luk. oder was Mark. erzählt, jemals in einem Buche gestanden hat, wenn uns das Buch nicht als einheitliches und ganzes überliefert wäre? Ihnen gegenüber ist der ermittelte Inhalt von Q geradezu einheitlich. Eine große Anzahl von Gesichtspunkten und Tendenzen, die in jenen Evangelien walten, fehlt hier ganz.

Ist es für Mark. charakteristisch, daß er das Übermenschliche in Jesus hervorhebt, den Gottessohn, für Matth., daß er einen großen Teil des evangelischen Stoffes unter dem Gesichtspunkt der Gemeinde (Urgemeinde) behandelt und in eine lehrhafte, jüdisch-antijüdische Darstellung in apologetischem Interesse bringt, für Lukas, daß er in hellenistischer Weitherzigkeit die Züge Jesu als des Heilandes in den Vordergrund schiebt, so fehlen alle diese Tendenzen in Q. Man hat hier vielmehr den Eindruck, daß es dem Verf. lediglich um die Gebote Jesu und um eine Charakteristik seiner Verkündigung zu tun war, die durch keine besondere und partikulare Tendenz beeinflußt erscheint; vielleicht irrt man nicht bei der Annahme, daß daneben die Auswahl durch die Absicht bestimmt war, das Selbstzeugnis und die Verkündigung Jesu in ihren charakteristischen Hauptzügen an besonders deutlichen Beispielen aufzuweisen. Die Messianität (Gottessohnschaft), im Eingange begründet, wird in der Sammlung selbst als nicht weiter kontrovers einfach vorausgesetzt.

Der geographische Horizont von Q ist der galiläische, und zwar noch viel stärker als bei den Synoptikern. Ob Q über-

haupt über Galiläa hinübergreift, muß gefragt werden. Man verweist auf Nr. 43, aber ich halte es (mit Schmiedel, Das 4. Ev. gegenüber den 3 ersten [1906] S. 45 ff.) für sehr unwahrscheinlich, daß diese Worte über Jerusalem als Worte Jesu in Q standen. Es ist oben gezeigt worden, daß in Nr. 33 die Worte Matth. 23, 34—36 (Luk. 11, 49—51) ein Zitat aus einer apokryphen jüdischen Schrift sind, in welcher die Weisheit Gottes redete; denn so bezeichnet Luk. (also Q) den Autor, und Jesus kann unmöglich gesagt haben, daß er Propheten und Weise und Schriftgelehrte sende. Nun aber folgen bei Matth. unmittelbar darauf und ohne neue Einführung (23, 37—38) die Worte über Jerusalem (Luk. bringt sie erst 13, 34). Es ist daher an sich sehr wahrscheinlich, daß sie noch zum Zitat gehören, daß es also die Weisheit ist, die da spricht: *ποσάκις ἠθέλησα ἐπισυναγαγεῖν τὰ τέκνα σου.* Sie hat eben durch die Sendung der Propheten, Weisen und Schriftgelehrten, welche von Jerusalem getötet worden sind, diese Sammlung vergeblich versucht (während im Munde Jesu dieses *ποσάκις* samt der Klage über die getöteten Propheten, Weisen und Schriftgelehrten, die er gesandt haben soll, in der Luft schwebt, bzw. unmöglich ist)[1]. Erst die Worte: *λέγω [γὰρ] ὑμῖν, οὐ μή με ἴδητε κτλ.* (Matth. 23, 39; Luk. 13, 35) sind im Sinne von Q eigene Worte Jesu[2]. Also kann man aus Nr. 43 nichts über nähere Be-

1) Auch der Stil ist etwas anders als der der Worte Jesu in Q. *Ὃν τρόπον* kommt sonst in Q nicht vor (es wird nur *ὡς* gebraucht); Verba mit doppelter Präposition fehlen sonst. Doch will ich darauf kein Gewicht legen.

2) Der Sachverhalt ist mithin folgender: in Q war Matth. 23, 34—38 als ein von Jesus zur Bekräftigung gebrauchtes Zitat gegeben und v. 39 als eigenes Wort Jesu angehängt. Dadurch war eine gewisse Unsicherheit über den Umfang des Zitats geschaffen. Die Folge war, daß Matth. das Zitat als solches überhaupt strich und alles in eine Rede Jesu verwandelte (doch kann man mit Hilfe des Luk. in dem *διὰ τοῦτο* die Spur der Verwischung noch erkennen), Luk. das Zitat unmittelbar vor dem Appell an Jerusalem abbrach, diesen abtrennte und an besonderer Stelle als eignen Spruch Jesu gab. Ist das richtig, so ergibt sich aber ferner noch, daß Luk. Verse, die in Q zusammenstanden, auseinander gerissen hat. Das ist wichtig. Es hat also nicht überall Matth. Stellen aus Q, die dort nicht zusammenstanden, willkürlich verbunden, sondern es hat umgekehrt auch Luk. Zusammengehöriges getrennt.

ziehungen Jesu zu Jerusalem schließen; indessen bleibt es doch überwiegend wahrscheinlich, daß 33 und 43 in Jerusalem gesprochen sind; denn sie sind als in Galiläa gesprochen weniger begreiflich[1].

Mit Jerusalem, welches also außer dem Wehe über die Pharisäer in Q ganz fehlt, fehlt auch die Passion und fehlen alle Beziehungen auf sie in Q. Der eine versprengte Spruch vom Aufnehmen des eigenen Kreuzes (46) würde im besten Fall, wenn er wirklich in Q gestanden hat, nur einen indirekten Hinweis auf die Passion bedeuten und das Jonaszeichen (30) hat nach dem Bericht in Q mit der Passion schlechterdings nichts zu tun. Das also, was in den synoptischen Evangelien nach dem Vorgang des Markus die Hauptsache ist — die Vorbereitung der Passion, die auf sie bezüglichen Reden und die Passion selbst —, hat, soviel wir zu urteilen vermögen, in Q vollständig gefehlt. Hierin liegt der fundamentale Unterschied zwischen den Evangelien und Q. Dieses ist überhaupt kein Evangelium wie jene. Es muß ihm aber dann auch die Zielstrebigkeit der Erzählung gefehlt haben, ja auch jeder den Anfang mit dem Ende verknüpfende Faden; denn welch ein Ziel und welcher Faden ließe sich denken, wenn die Passion samt dem Passionsgedanken unberücksichtigt blieb? Q kann also in der Hauptsache nur eine Sammlung von bunten Redestücken gewesen sein. Man darf nicht einwenden, daß Matth. und Luk. jene Partien beiseite gelassen haben können. Wenn von Luk. 17, 34 bis zum Schluß nur noch zwei versprengte Verse als aus Q stammend nachgewiesen werden können, oder wenn aus Matth. 15, 15 bis zum Schluß nur ganz wenige Einzelverse aus c. 17. 18. 19. 25 und ein paar größere Abschnitte aus c. 23. 24 Q angehören, so kann das nicht Zufall sein. Eine Quelle, die den Evangelisten für ihre erste Hälfte so reichen und ausgezeichneten Stoff bot, wäre von ihnen auch ferner noch benutzt worden, wenn sie Weiteres enthalten hätte. Aber hat nicht einer von beiden aus irgend welchen Gründen die Quelle fallen lassen können, der

1) Immerhin hat man sich zu erinnern, daß Mark. 7, 1 erzählt wird: *συνάγονται πρὸς αὐτὸν οἱ Φαρισαῖοι καὶ τινες τῶν γραμματέων ἐλθόντες ἀπὸ Ἱεροσολύμων*, cf. 7, 5 etc.

andere aber ihr folgen, so daß sein Sondergut im letzten Drittel seiner Schrift der Quelle entnommen wäre? Das ist möglich, und es wird daher das Sondergut jedes der beiden Evangelisten daraufhin untersucht werden müssen. Bis dahin können wir auf Grund des vorliegenden Tatsachen-Materials nur urteilen: Q ist eine nicht auf die Passion orientierte Sammlung von Reden und Sprüchen Jesu mit so gut wie ausschließlich galiläischem Horizont, ohne nachweisbare besondere, sei es apologetische, didaktische, religionspolitische oder nationale (antinationale) Tendenzen. Sofern sich eine Absicht bei der Sammlung über die Didaskalia (Katechese) hinaus überhaupt ermitteln läßt, hat eine solche vielleicht in dem Bestreben bestanden, die Hauptbeziehungen Jesu in einer gewissen Vollständigkeit zur Darstellung zu bringen. Vielleicht hilft uns eine Untersuchung der Akoluthie der Stücke weiter.

IV. Die Akoluthie der Stücke.

Da wir Matth. von Luk. als unabhängig betrachten dürfen und umgekehrt, so ist die gleiche Reihenfolge, in der sie nicht im Mark. stehende Stücke bringen, für die Reihenfolge in der Quelle beweisend. Das ist von den Kritikern mit Recht bemerkt und jüngst von Wernle und Wellhausen (Einleitung S. 65 ff.) untersucht worden.

Zunächst zeigen die ersten dreizehn Stücke eine frappierende Übereinstimmung in der Reihenfolge:

(1) Luk. 3, 7—9. 16. 17 = Matth. 3, 7—12 (der Täufer).
(2) „ 4, 1—13 = „ 4, 1—11 (die Versuchung).
(3) „ 6, 20. 21—23 = „ 5, 2—4. 6. 11. 12 (Rede-Einleitung; die Makarismen).
(4) „ 6, 29 = „ 5, 39. 40 (Schlag auf den Backen, Raub des Mantels).
(5) „ 6, 30 = „ 5, 42 (dem Bittenden gib).
(6) „ 6, 27. 28. 35_b. 32. 33. 36 = Matth. 5, 44—48 (Feindesliebe).
(7) „ 6, 31 = Matth. 7, 12 (goldene Regel).
(8) „ 6, 37. 38. 41. 42 = „ 7, 1—5 (Nicht-Richten, Splitter und Balken).

[(9) Luk. 6, 39 = Matth. 15, 14 (Blindenleiter)].
[(10) „ 6, 40 = „ 10, 24. 25 (der Schüler nicht über dem Lehrer)].
(11) „ 6, 43. 44 = Matth. 7, 16—18; 12, 33 (der gute und der faule Baum).
(12) „ 6, 46—49 = „ 7, 21. 24—27 (das Haus auf dem Fels und das auf dem Sand).
(13) „ 7, 1—10 = „ 7, 28; 8, 5—10. 13 (Rede-Abschluß; der Hauptmann von Kapernaum).

Man hat hiernach zu urteilen, daß Q mit der Täuferpredigt begonnen hat, daß dann die Versuchungsgeschichte folgte, sodann bedeutende Teile der sog. Bergpredigt[1], die mit der Bemerkung schlossen: „Nachdem Jesus diese Worte gesprochen hatte, ging er nach Kapernaum hinein“, worauf sofort die Erzählung vom Hauptmann folgte. Der hierher gehörige Stoff in Luk. c. 3. 4. 6. 7 findet sich (bis auf Luk. 6, 39. 40) vollständig bei Matth. c. 3. 4. 5. 7 und 8 mit ganz geringen Umstellungen.

Nun läßt Luk. c. 7, 18—35 [in Nr. (14) und (15)] die Rede über den Täufer folgen; Matth. bringt sie erst im 11. Capitel und schiebt vorher die Stücke über Nachfolge und die Anweisungen an die Jünger ein; diese stehen bei ihm c. 8, 19—22; c. 9, 37. 38 und in c. 10; bei Luk. sind sie [Nr. (16—22). (24). (34). (38). (45). (46). (57)] verteilt in den cc. 9, (2). 57—60; 10, 2. (3). 5. 6. (7^{b}). 9. 11. 12. (16); 12, 2—9. 51. 53; 14, 26. 27; 17, 33.

Auf den ersten Blick scheint es unmöglich, in diesen Wirrwarr Licht zu bringen und die Reihenfolge der Quelle zu entdecken, aber sobald man das Zusammengehörige tabellarisch nebeneinander schreibt, ordnet sich das Chaos in überraschender Weise. Es entsprechen sich:

(16) (Luk. 9, 2 und Matth. 10, 7)
(17) „ 9, 57—60 „ „ 8, 19—22

1) Über den Ort differieren Matth. und Luk. Jener sagt (5, 1) *ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος*, dieser (6, 17) *καταβὰς ἔστη ἐπὶ τόπου πεδινοῦ*. Aber beide stimmen darin überein, daß ein großes Volk (*ὄχλος*) anwesend war, daß aber die Rede an die Jünger gehalten ist. Diese Angaben müssen in der Quelle gestanden haben.

(18)	Luk.	10, 2	und	Matth.	9, 37. 38
(19)	(„	10, 3	„	„	10, 16a)
(20)	„	10, 5. 6	„	„	10, 12. 13
(21)	(„	10, 7b	„	„	10, 10b)
(22)	„	10, 12	„	„	10, 15
(24)	(„	10, 16	„	„	10, 40)
(34a)	„	12, 2—9	„	„	10, 26—33
(38)	„	12, 51. 53	„	„	10, 34—36
(45)	„	14, 26	„	„	10, 37
(46)	„	14, 27	„	„	10, 38
(57)	„	17, 33	„	„	10, 39

Wie man sieht, machen nur die eingeklammerten Stellen Schwierigkeit und stören die sonst absolut identische Akoluthie. Eben diese vier Stellen haben wir aber in unsrer kritischen Untersuchung als solche bezeichnet, deren Zugehörigkeit zu Q gewisse Bedenken erregt. Es ist nun noch ungewisser, ob sie sämtlich hierher gehören[1]; denn ohne sie erleidet die Akoluthie schlechterdings keine Störung: die 9 Stücke folgen sich bei Matth. und Luk. genau in derselben Ordnung. Damit ist aber auch erwiesen, daß sie, die ja auch sachlich eng zusammengehören, nicht erst von Matth. zusammengestellt worden sind, sondern daß sie schon in Q in derselben Reihenfolge gestanden wie bei ihm; denn es zeigt sich, daß Luk. sie in dieser Ordnung vorgefunden hat. Merkwürdig, daß er sie über die cc. 9. 10. 12. 14. 17 verteilt hat, ohne ihre Reihenfolge zu ändern[2]!

Es bleibt also — indem die Stücke (16), (19), (24) beiseite zu stellen sind und vielleicht ganz aus Q ausscheiden — für die Reihenfolge der Stücke (1)—(8), (11)—(15), (17), (18), (20)—(22), (34a), (38), (45), (46), (57) lediglich die Frage offen, ob der zu Q gehörige Stoff aus Matth. c. 8—10 vor der Rede über den Täufer oder nach ihr gestanden hat. Da es erwiesen ist, daß Matth. (und nicht Luk.) in den cc. 8—10 die Ordnung der Quelle wiedergegeben hat, so ist es wahrscheinlich, daß man ihm auch hier folgen und für Q die Rede über den Täufer nach der Rede an die Jünger setzen muß.

---

1) Jedoch muß aus inneren Gründen mindestens 21 in Q gestanden haben.

2) Wir sehen damit an einer wichtigen Stelle in die Kompositionsweise des Luk. hinein (s. o. S. 119 n. 2).

Es folgt nun bei Matth. c. 11, 21—23; 11, 25—27 wie bei Luk. c. 10, 13—15; 10, 21. 22 das Wehe über die galiläischen Städte (Nr. 23) und die Exhomologese an den Vater (Nr. 25).

Aber wie schon die Nr. (9) und (10) kein Urteil über ihre ursprüngliche Stellung in Q ermöglichen, so auch alles das aus der Bergpredigt nicht, was nicht bereits oben mitgeteilt war. Legt man die Reihenfolge des Matth. zugrunde, so ergibt sich folgende Tabelle:

Matth.	5, 13	= (Nr. 47)[1]
„	5, 15	= (Nr. 31)
„	5, 18	= (Nr. 51)
„	5, 25. 26	= (Nr. 39)
„	5, 32	= (Nr. 52)
„	6, 9—13	= (Nr. 27)
„	6, 19—21	= (Nr. 36)
„	6, 22. 23	= (Nr. 32)
„	6, 24	= (Nr. 49)
„	6, 25—33	= (Nr. 35)
„	7, 7—11	= (Nr. 28)
„	7, 13. 14	= (Nr. 41).

Das ist hoffnungslos; denn hier läßt sich schlechterdings keine parallele Anordnung nachweisen; es muß also zunächst ganz ungewiß bleiben, wie in Q diese Stücke angeordnet waren; ja ein Skeptischer könnte zweifeln, ob sie überhaupt zu Q gehörten.

Günstiger läßt sich über den Rest von 17 Stücken urteilen, sobald man von den acht kleinen Sprüchen (Nr. 26. 34^{b}. 42. 44. 50. 53. 55. 59) und den kleinen Gleichnissen (Nr. 40 u. 48) absieht; dann folgen sich nämlich:

Beelzebul (Nr. 29) Matth. 12, 22. 23. 27. 28. 30. 43. 45; Luk. 11, 14. 19. 20. 23—26.

Jonaszeichen (Nr. 30) Matth. 12. 38. 39. 41. 42; Luk. 11, 16. 29. 30. 31.

Pharisäerwehe (Nr. 33) Matth. 23, 4. 13. 23. 25. 27. 29. 30—32. 34—36; Luk. 11, 46. 52. 42. 39. 44. 47. 49—51.

---

1) Man erinnere sich, daß die Nummern die Reihenfolge im Texte des Luk. ausdrücken.

Das Kommen des Herrn wie ein Dieb; der gewissenlose und der gewissenhafte Hausmeister (Nr. 37) Matth. 24, 43—51; Luk. 12, 39. 40. 42—46.

Jerusalem, Jerusalem (Nr. 43) Matth. 23, 37—39; Luk. 13, 34. 35.

Wie oft vergeben? (Nr. 54) Matth. 18, 15. 21. 22; Luk. 17, 3. 4.

Parusierede (Nr. 56) Matth. 24, 26. 27. 28. 37—41; Luk. 17, 23. 24. 37. 26. 27. 34. 35.

Dem Habenden wird gegeben (Nr. 58) Matth. 25, 29; Luk. 19, 26.

Da wir schon oben sahen, daß Luk. willkürlich das Stück über Jerusalem vom Wehe über die Pharisäer abgetrennt hat, so stört in dieser Reihenfolge nur die Frage über die Häufigkeit der Vergebung und die Zerreißung der Rede Matth. 24, 26—51 (Luk. hat sie geteilt und die zweite Hälfte vor die erste gestellt); sonst ist die Akoluthie identisch. Es ist aber für die Erkenntnis von Q wichtig, daß augenscheinlich Reden, die das Ende ins Auge faßten, am Schluß standen, nämlich das Wehe über die Pharisäer, die Gerichtsankündigung über Jerusalem, das Kommen des Herrn wie ein Dieb in der Nacht, der gewissenlose und der gewissenhafte Hausmeister, die Warnung vor falschen Messias' und die Ankündigung der Parusie, endlich der Spruch, daß dem, der da hat, gegeben wird (und umgekehrt).

Aus der Untersuchung, die etwas weiter geführt hat, als schon Wernle und Wellhausen gekommen sind, ergibt sich folgendes:

1) Die oben als Nr. 1—8. 11—15. 17. 18. 20. 21. 22. 23. 25. 29. 30. 33. 34a. 37. 38. 43. 45. 46. 56. 57. 58 bezeichneten Stücke lassen sich in eine feste Reihe bringen; sie gehören daher sicher zu einer Quelle[1].

---

1) Ich habe der Hypothese, eine faßbare Quelle für die Hauptstücke des dem Matth. und Luk. über Mark. gemeinsamen Materials zu statuieren, lange mit äußerster Skepsis gegenüber gestanden; aber der hier nachgewiesene Tatbestand scheint mir zwingend zu sein (gegen Hilgenfeld, Zahn, Godet u. a.). Es ist übrigens auffallend, wie kurz und flüchtig Zahn in seiner weitschichtigen „Einleitung" (II² S. 410ff.) über die Frage hinweggeht.

2) Diese Quelle hatte eine wesentlich verständliche Anordnung[1]. Es folgten sich nämlich:

Die Predigt des Täufers,
Die Versuchungsgeschichte (vorher wohl die Taufe Jesu mit der Himmelsstimme, s. darüber unten),
Die bedeutendsten Teile der Bergpredigt,
Der Hauptmann von Kapernaum,
Die Missionsrede (Diataxeis) an die Jünger,
Die Rede über den Täufer,
Das Wehe über die Städte,
Die Exhomologese an den Vater,
Die Beelzebulperikope und (mit ihr verbunden)
Das Jonaszeichen,
Das Wehe über die Pharisäer samt der Gerichtsankündigung über Jerusalem,
Die Warnung vor falschen Messias'; die Parusierede,
Das Kommen des Menschensohns wie ein Dieb in der Nacht; der gewissenlose und der gewissenhafte Hausmeister,
Der Spruch, daß dem, der da hat, gegeben wird, und der andere, daß die Jünger die zwölf Stämme Israels regieren werden[2].

Die Stücke 9. 10. 16. 19. 24. 26—28. 31. 32. 34[b]. 35. 36. 39—42. 44. 47—55 lassen sich nicht in eine Reihe bringen. Ihre Zugehörigkeit zu Q ist daher nur mehr oder weniger wahrscheinlich, und sie dürfen daher nur sekundär zur Charakteristik von Q herangezogen werden (Matth. und Luk. können auch über Mark. hinaus noch mehr als eine Quelle gemeinsam haben; doch ist die verschiedene Akoluthie noch kein Beweis dafür). Folgendes ist hier noch zu beachten:

Diese 27 Stücke sind fast sämtlich kleine, ja sehr kleine Stücke[3]. Wir haben 18 von ihnen oben unter die ganz kurzen Sprüche gestellt, und 7 sind kurze Gleichnisse oder nur Gleichnisworte (9. 19. 31. 39. 40. 41. 48), die leicht ihren Platz ver-

1) Vgl. Wernle, Synopt. Frage S. 226ff.

2) Luk. bringt diesen Spruch (Nr. 59) ganz am Schluß, Matth. bedeutend früher (schon c. 19); vielleicht ist hier Luk. im Rechte.

3) Sie bilden dem Umfang nach zusammen kaum ein Viertel des ganzen Materials.

ändern konnten; nur 5 Stücke (27. 28. 35. 36. 54) sind von größerem Umfang. Ihrem Inhalte nach fügen sich die meisten dieser Sprüche vortrefflich zu Q und geben keinen Anlaß, nach einer anderen Quelle zu suchen.

3) Es ergibt sich aus der Rede an die Jünger (dem Stoff in Matth. c. 10) und aus der richtigen Zusammenordnung von Nr. 33 und 43 sowie von Nr. 56 und 37, daß Matth. die Akoluthie der Quelle treuer bewahrt hat als Lukas[1]. Hieraus folgt mit einer nicht geringen Wahrscheinlichkeit, daß auch die Teile der Bergpredigt, die dem Matth. und Luk. gemeinsam sind, die aber bei beiden nicht in der gleichen Reihenfolge stehen (Nr. 27. 28. 31. 32. 35. 36. 39. 41. 47. 49. 51. 52), in Q in der Anordnung des Matth. gestanden haben und Luk. sie aus nicht mehr nachweisbaren Gründen (im Glauben, eine bessere τάξις noch aufspüren zu können) zerrissen und verteilt hat. Ähnlich wird man auch über andere Stücke urteilen dürfen, die bei Matth. und Luk. an verschiedenen Orten stehen: Luk. ist größter Willkür schuldig.

4) Q ist kein Evangelium gewesen wie Mark., Matth. und Luk., aber auch keine ganz formlose Sammlung von Herrensprüchen und -reden ohne jeden Faden. Vielmehr beweist der Anfang und der Schluß (eschatologische Reden), daß eine gewisse Sachordnung und die Grundzüge einer Zeitordnung eingehalten waren. Aber es ist keine Geschichtserzählung gewesen, sondern wirklich eine Redesammlung[2]. Eben deshalb fehlte die Passion. Daß aber Sprüche und Reden Jesu auch für sich gesammelt worden sind, kann nicht befremden, ja es ist, wenn man die da-

1) Man erkennt jetzt, daß die großen Redekompositionen des Matth. ihre Grundlagen schon an Q haben.

2) Die sieben Geschichten (s. o. S. 115), die Q mindestens umfaßt hat, alterieren diesen Charakter nicht; denn in fünf von ihnen ist offenkundig die Rede Jesu dabei das Entscheidende und das „Geschichtliche“ wird nur als Anlaß kurz erzählt. Anders steht es bei der Versuchungsgeschichte und, wie es scheint, bei der Erzählung vom Hauptmann. Die Aufnahme jener wird aber erst verständlich, wenn auch die Taufgeschichte aufgenommen war; denn dann ist Q als eine Redesammlung vorzustellen, die ihre notwendige Determination und damit einen historischen Charakter dadurch erhielt, daß die Messiasweihe Jesu voranstand. Der ausgeprägt messianische Charakter der Versuchungsgeschichte in Q stützt diese Annahme stark (s. die nächste Anmerkung). Somit scheint nur die Geschichte vom Hauptmann aus dem Rahmen von Q heraus zu fallen. Doch s. über sie unten.

malige jüdische Weise ins Auge faßt, a priori wahrscheinlich, und es wird durch den christlichen Sprachgebrauch bestätigt, der von Anfang an Taten und Worte Jesu unterschieden hat (s. die Briefe des Paulus; Apostelgesch. 1, 1: *περὶ πάντων ὧν ἤρξατο Ἰησοῦς ποιεῖν τε καὶ διδάσκειν* — denkt hier Luk. an seine beiden Hauptquellen Mark. und Q? —, vgl. Luk. 24, 19 usw.).

V. Läßt sich aus dem Sondergut des Matth. oder Luk. oder aus der indirekten evangelischen Überlieferung etwas für Q ermitteln?

Aus sprachlichen und stilistischen Gründen wird man schwerlich hierher gehörige Stücke zu bezeichnen vermögen, da Q in sprachlicher Hinsicht so neutral ist. Aber auch die Ausscheidung aus sachlichen Gründen verspricht von vornherein nicht viel Erfolg. Eines aber wird allerdings möglich sein: man wird zahlreiche Stücke in beiden Evangelien bezeichnen können, die sicher nicht in Q gestanden haben können.

Beginnen wir mit Matthäus und mit der Bergpredigt[1]. Von dem, was in Matth. 5—7 steht und bei Luk. fehlt, kann c. 5, 14. 16 (Licht der Welt, Stadt auf dem Berge), c. 5, 41 (wenn dich einer eine Meile zu gehen nötigt, so gehe zwei), c. 6, 34 (der Abschluß zu den in Q stehenden Versen 25—33) und c. 7, 22. 23 (es werden viele zu mir sagen an jenem Tage usw.) in Q gestanden haben; alles übrige, nämlich 5, 17. 19. 20—24. 27—31. 33—38. 43; 6, 1—8. (14. 15). 16—18; 7, 6. 15 muß dort gefehlt haben, weil sich eben in ihm die Eigentümlichkeit des Matth.

1) Wellhausen (Einl. S. 74) urteilt, die Taufe Jesu durch Johannes könne wohl in Q nicht gefehlt haben. Eine nicht geringe Wahrscheinlichkeit spricht dafür (s. o. und bemerke, daß sowohl das „ἀνήχθη" als das „ὑπὸ τοῦ πνεύματος" der Versuchungsgeschichte seine Erklärung nur durch die Taufgeschichte empfängt) — in diesem Falle liegt die Annahme nahe, die Fassung der Himmelsstimme bei Luk. aus Q abzuleiten (s. d. Exkurs II). Die Zusammenstellung aber der Versuchung durch den Teufel mit der Versuchung durch Petrus (Mark. 8, 32. 33) und die als sicher hingestellte Erwägung, daß die Bedrohung des Satan bei Matth. aus der Bedrohung Petri als des Satan entstanden ist, ist kühn. Die andere Vermutung Wellhausens, der von Markus abweichende Zug bei Matth., daß Johannes sich sträubt Jesum zu taufen, habe in Q seinen Grund, ermangelt jeder Unterlage und ist nach Q Nr. 14 unwahrscheinlich.

ausprägt (bessere Gerechtigkeit, formelle Anweisungen über Almosen, Gebet und Fasten usw., s. o. S. 118) und Luk. zu diesen Stoffen schlechterdings keine Parallele bietet. Eben die nicht geringe Einheitlichkeit, die in den angegebenen Stücken besteht (während sich nichts Ähnliches in den sicheren Stücken von Q findet), ist ein starker Beweis dafür, daß sie Q fremd sind. Sie gehören zur Auseinandersetzung mit dem Judentum, die dem Matth. eigentümlich ist.

Ebendahin gehören die Sabbatsprüche c. 12, 5 ff. 11 f. Von den dem Matth. eigentümlichen Gleichnissen in c. 13 könnten die vom Schatz im Acker und von der Perle (v. 44—46), weil sie denen vom Senfkorn und vom Sauerteig ähnlich sind, in Q gestanden haben[1]; aber eine Gewähr dafür hat man nicht, zumal da sie durch die Auslegung des Gleichnisses vom Unkraut im Acker von jenen getrennt sind und wie ein Nachtrag bei Matth. erscheinen. Das Gleichnis aber vom Unkraut im Acker und das Fischnetzgleichnis wird niemand für Q in Anspruch nehmen wollen und ebensowenig den Schluß der Gleichnisrede c. 13, 51 f.

Die Geschichte von Petrus auf dem Meer (c. 14, 28—31) ist eine ganz sekundäre Erzählung, ebenso die Worte an Petrus von der Gemeindegründung (c. 16, 17—19), vielleicht auch die Geschichte vom Zinsgroschen (c. 17, 24—27), jedenfalls die Rede von der Gemeindezucht (c. 18, 16—18). Möglicherweise hat c. 18, 10 (die Engel der Kleinen) in Q gestanden; daß die Parabeln vom großen Gastmahl (c. 22, 1—11) und die Parabel von den Talenten (c. 25, 14—30) zu Q gehören, ist, wie wir S. 83 ff. gesehen haben, nicht unmöglich, aber es ist nicht sicher auszumachen, und es ist vor allem die Form nicht mehr herstellbar, in der sie in Q gestanden haben[2]. Alles Übrige, was an Gleichnissen und Reden in den letzten Capp. vor der Passion bei Matth. noch steht, ist von Q wahrscheinlich fernzuhalten, denn es fehlt jeder

1) So Wernle, Synopt. Frage S. 187.

2) Für die Zugehörigkeit der Parabel von den Talenten zu Q spricht, daß sie sich der Akoluthie nach gut einfügt; denn sie steht Matth. 25 und Luk. 19, folgt also der Parusierede sowohl Matth. 24 als auch Luk. 17. Nicht dasselbe gilt von der Parabel vom großen Gastmahl (Matth. 22 und Luk. 14).

Anhaltspunkt für die Zugehörigkeit[1]. Erzählungen aber aus der Passionsgeschichte des Matth. in Q aufzunehmen, wäre ein völlig willkürliches Unterfangen, da ja selbst die Leidensweissagungen in Q fehlen und da jene Matthäusperikopen sekundär und tertiär sind.

Bei Luk. steht die Sache nicht anders: wir können mit erheblicher Wahrscheinlichkeit angeben, was aus dem Sondergut des Luk. nicht in Q gestanden hat: alle die Erzählungen, Reden und Gleichnisse, die den Gegensatz von Arm und Reich und die die Sünderliebe Jesu besonders betonen und für die Eigenart des Luk. so charakteristisch sind. Von ihnen abgesehen kann manches aus dem Sondergut Q angehören; aber ich habe vergeblich nach Gesichtspunkten gesucht, aus denen die Zugehörigkeit wahrscheinlich gemacht werden kann.

Wir müssen uns bescheiden. Es ist a priori wahrscheinlich, ja fast gewiß, daß manches, was Matth. oder Luk. allein bringt, aus Q geschöpft ist, aber außer dem Gleichnis vom Senfkorn, das zum großen Baume erwächst — es ist bereits von uns in Q aufgenommen worden, obgleich es auch bei Mark. steht —, getraue ich mir kein Stück im Sondergut eines der beiden Evangelisten anzugeben, welches man zu Q zu stellen berechtigt ist[2].

Wer auf dem Standpunkt von Resch steht und annimmt, daß die „apostolische Quelle" neben unseren Evangelien Jahrhunderte hindurch auf die evangelische Überlieferung eingewirkt hat, wird versuchen, aus den Zitaten evangelischer Sprüche bei den Kirchenvätern Stücke von Q zu ermitteln. Wer sich aber nicht davon überzeugen kann, daß der Nachweis von Einwirkungen der Quellen unserer Evangelien auf die spätere Überlieferung gelungen ist oder gelingen kann, der wird hier auf die „Agrapha" und Verwandtes wenig Hoffnung setzen. Dennoch habe ich das Material, welches Resch (Texte u. Unters. Bd. 5. 10 und 30) gesammelt hat, aufs neue durchgesehen. Die Lichterscheinung bei der Taufe (Bd. 30 Heft 3/4 S. 36), die frühe erzählt worden ist und im Cod. Vercell. u. Sangerm. zu Matth. 3, 15 steht, der Spruch im Syr. Cur. zu Matth. 20, 28 (vgl. auch

1) Die „Möglichkeit" der Zugehörigkeit kann natürlich bei manchen Gleichnisssen und Reden, z. B. c. 21, 28—32, nicht bestritten werden.

2) Man wird hier also zurückhaltender sein müssen als Wernle und manche andere Forscher gewesen sind.

Cod. D. zu d. St.) *ὑμεῖς δὲ ζητεῖτε ἐκ μικροῦ αὐξῆσαι καὶ μὴ ἐκ μείζονος ἔλαττον εἶναι* (l. c. S. 39), die Herrensprüche in I Clem. 2. 13. 46 und Polyk. 2 und in Act. 20, 35, das *ἐν οἷς ἂν ὑμᾶς καταλάβω, ἐν τούτοις καὶ κρινῶ* des Justin u. A. (l. c. S. 102), der von Clemens Alex. an stark zu belegende Spruch *αἰτεῖσθε, φησί, τὰ μεγάλα, καὶ τὰ μικρὰ ὑμῖν προστεθήσεται* (l. c. S. 111), der noch häufiger zitierte Spruch *γίνεσθε δόκιμοι τραπεζῖται* (S. 112ff.), der durch Origenes bezeugte Spruch *διὰ τοὺς ἀσθενοῦντας ἠσθένουν καὶ διὰ τοὺς πεινῶντας ἐπείνων καὶ διὰ τοὺς διψῶντας ἐδίψων* (S. 132), der Spruch *σώζου σὺ καὶ ἡ ψυχή σου* (S. 180), der Spruch bei Clemens Alex. und Tertullian *εἶδες τὸν ἀδελφόν σου, εἶδες τὸν θεόν σου* (S. 182), der Spruch bei Origenes *ὁ ἐγγύς μου ἐγγὺς τοῦ πατρός* (ms. *πυρός*), *ὁ δὲ μακρὰν ἀπ' ἐμοῦ μακρὰν ἀπὸ τῆς βασιλείας* (S. 185) — sind Stücke, die hier in Betracht gezogen werden können.

Daß die in einigen Evangelien-Manuskripten sich findenden Zusätze, von denen oben am Anfang der Stellensammlung zwei Beispiele gegeben sind, aus Q stammen, ist doch recht unwahrscheinlich. Da sie schwerlich zum ursprünglichen Bestande sei es des Matth. sei es des Luk. (vgl. besonders die Zusätze in D) gehört haben — nur in diesem Falle wäre ihre Herkunft aus Q ernsthaft zu diskutieren —, so müssen sie aus anderen Evangelien bzw. Schriften oder aus der mündlichen Tradition stammen. Daß sie in jenem Fall gerade aus Q herrühren, der Quelle des Matth. und Luk., wäre ein sonderbarer Zufall, den anzunehmen man keine Veranlassung hat, da diese Stücke keine sachliche Verwandtschaft mit Q aufweisen.

Besseres ist vielleicht aus den Zitaten in den Act. und den Briefen des Clemens Rom. und Polykarp zu gewinnen; denn diese Schriften stammen aus einer Zeit, in der Q noch bekannt gewesen sein kann und die kanonischen Evangelien noch nicht überall verbreitet waren oder noch nicht als kanonische galten. Es ist nun auffallend, daß die fünf Herrensprüche, die in ihnen zitiert sind, wesentlich gleichartig also eingeleitet sind:

Act. 20, 35: ... *μνημονεύειν τε τῶν λόγων τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, ὅτι αὐτὸς εἶπεν· Μακάριόν ἐστιν μᾶλλον διδόναι ἢ λαμβάνειν.*

I Clem. 13: *μάλιστα μεμνημένοι τῶν λόγων τοῦ κυ-*

ρίου Ἰησοῦ, οὓς ἐλάλησεν διδάσκων ἐπιείκειαν καὶ μακροθυμίαν· οὕτως γὰρ εἶπεν· Ἐλεᾶτε ἵνα ἐλεηθῆτε, ἀφίετε ἵνα ἀφεθῇ ὑμῖν· ὡς ποιεῖτε, οὕτω ποιηθήσεται ὑμῖν· ὡς δίδοτε, οὕτως δοθήσεται ὑμῖν· ὡς κρίνετε, οὕτως κριθήσεσθε· ὡς χρηστεύεσθε, οὕτως χρηστευθήσεται ὑμῖν· ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε, ἐν αὐτῷ μετρηθήσεται ὑμῖν.

I Clem. 46: *μνήσθητε τῶν λόγων τοῦ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν· εἶπεν γάρ· Οὐαὶ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ· καλὸν ἦν αὐτῷ εἰ μὴ ἐγεννήθη ἢ ἕνα τῶν ἐκλεκτῶν μου σκανδαλίσαι. κρεῖττον ἦν αὐτῷ περιτεθῆναι μύλον καὶ καταποντισθῆναι εἰς τὴν θάλασσαν, ἢ ἕνα τῶν ἐκλεκτῶν μου διαστρέψαι.*

Polyc. c. 2: *μνημονεύοντες ὧν εἶπεν ὁ κύριος διδάσκων· μὴ κρίνετε, ἵνα μὴ κριθῆτε· ἀφίετε, καὶ ἀφεθήσεται ὑμῖν· ἐλεᾶτε, ἵνα ἐλεηθῆτε· ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε, ἀντιμετρηθήσεται ὑμῖν· καὶ ὅτι· μακάριοι οἱ πτωχοὶ καὶ οἱ διωκόμενοι ἕνεκεν δικαιοσύνης, ὅτι αὐτῶν ἐστιν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ.*

I Clem. 2: *πάντες ἐταπεινοφρονεῖτε . . . . ὑποτασσόμενοι μᾶλλον ἢ ὑποτάσσοντες, ἥδιον διδόντες ἢ λαμβάνοντες, τοῖς ἐφοδίοις τοῦ Χριστοῦ ἀρκούμενοι καὶ προσέχοντες, τοὺς λόγους αὐτοῦ ἐπιμελῶς ἐνεστερνισμένοι ἦτε τοῖς σπλάγχνοις.*

Daß hier überall auf die Worte Jesu als auf einen Komplex verwiesen wird, ist unzweifelhaft, und nahe liegt nach der Fassung der Worte die Annahme, daß dieser Komplex schriftlich fixiert war, den Titel trug: „*Λόγοι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ*“ und die Geltung der „Didaskalia“ Jesu hatte[1]. In diesem Falle wäre die Identifizierung mit Q fast geboten. Aber erstlich läßt sich hier nur eine gewisse Wahrscheinlichkeit erreichen, zweitens ist die materielle Prüfung der Sprüche der Hypothese nicht günstig; denn a) wenn der Spruch: „Geben ist seliger als Nehmen“ in Q stand, warum hat ihn Luk. nicht schon in sein Evangelium aufgenommen? [doch dies ist kein schwerwiegender Einwurf], b) die Zitationsformel und das Zitat selbst (letzteres teilweise und in etwas freier Wiedergabe) sind bei Polykarp höchst wahrscheinlich aus I Clem. 13 geflossen; denn Polykarp hat den Clemensbrief

1) Aus dem „Theol. Jahresbericht“ für 1905 (III. Abt. S. 246) ersehe ich nachträglich, daß Harris schon früher und jüngst Lake (im Hibb. Journ. 1905, III, p. 332ff.) diese Annahme empfohlen hat.

stark benutzt (ebenso ist Clemens Alex. Strom. II, 18 aus unserer Stelle geflossen). c) Der erste von Clemens zitierte Spruch kann zwar in den Teilen, die bei Matth. und Luk. keine direkte Parallele haben (*ἐλεᾶτε ἵνα ἐλεηθῆτε, ἀφίετε ἵνα ἀφεθῇ ὑμῖν· ὡς ποιεῖτε, οὕτω ποιηθήσεται ὑμῖν· ὡς δίδοτε, οὕτως δοθήσεται ὑμῖν· ὡς χρηστεύεσθε, οὕτως χρηστευθήσεται ὑμῖν*), sehr wohl in Q gestanden haben; aber der Teil, in dem er sich der Sache nach mit der von uns ermittelten Form in Q deckt, lautet anders. Gegen *μὴ κρίνετε, ἵνα μὴ κριθῆτε, ἐν ᾧ γὰρ κρίματι κρίνετε, κριθήσεσθε* steht *ὡς κρίνετε, οὕτως κριθήσεσθε*. Indessen kann man einwenden, daß Clemens lediglich hier etwas ausgelassen, übrigens aber eine andere Übersetzung befolgt hat; allein das *μὴ κρίνετε, ἵνα κτλ.* paßt überhaupt nicht in seinen Zusammenhang. Die Herkunft aus Q bleibt daher unsicher. d) Der zweite Spruch bei Clemens (von Clemens Alex. Strom. III, 18 habe ich abgesehen, da die Stelle aus Clemens Rom. geflossen ist), gibt Sprüche wieder, die sich bei allen drei Evangelisten finden — trotzdem kann er natürlich auch in Q gestanden haben —; die verwandten Worte: *ἀνάγκη ἐλθεῖν τὰ σκάνδαλα, πλὴν οὐαὶ τῷ ἀνθρώπῳ δι' οὗ τὸ σκάνδαλον ἔρχεται*, haben wir als wahrscheinlich auch in Q stehend nachgewiesen (s. Nr. 53).

Mark. 14, 21	Matth. 26, 24	Luk. 22, 22	Clem. Rom.
οὐαὶ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ δι' οὗ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται· καλὸν αὐτῷ εἰ οὐκ ἐγεννήθη ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος.	wie Mark. (nur *ἦν* nach *καλὸν* add.).	*οὐαὶ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ δι' οὗ παραδίδοται* [scil. *ὁ υἱὸς τ. ἀνθ.*].	*οὐαὶ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ· καλὸν ἦν αὐτῷ εἰ μὴ ἐγεννήθη ἢ ἕνα τῶν ἐκλεκτῶν μου σκανδαλίσαι.*

Mark. 9, 42	Matth. 18, 6. 7	Luk. 17, 1. 2	
ὃς ἂν σκανδαλίσῃ ἕνα τῶν μικρῶν τούτων τῶν πι-	zunächst wie Markus, dann *πιστευόντων εἰς ἐμέ· συμφέ-*	*ἀνένδεκτόν ἐστιν τοῦ τὰ σκάνδαλα μὴ ἐλθεῖν, πλὴν*	*κρεῖττον ἦν αὐτῷ περιτεθῆναι μύλον καὶ καταποντισθῆ-*

στευόντων, καλόν ἐστιν αὐτῷ μᾶλλον εἰ περίκειται μύλος ὀνικὸς περὶ τὸν τράχηλον αὐτοῦ καὶ βέβληται εἰς τὴν θάλασσαν.	ρει αὐτῷ ἵνα κρεμασθῇ μύλος ὀνικὸς περὶ τὸν τράχηλον αὐτοῦ καὶ καταποντισθῇ ἐν τῷ πελάγει τῆς θαλάσσης. οὐαὶ τῷ κόσμῳ ἀπὸ τῶν σκανδάλων· ἀνάγκη γὰρ ἐλθεῖν τὰ σκάνδαλα, πλὴν οὐαὶ τῷ ἀνθρώπῳ δι' οὗ τὸ σκάνδαλον ἔρχεται.	οὐαὶ δι' οὗ ἔρχεται· λυσιτελεῖ αὐτῷ εἰ λίθος μυλικὸς περίκειται περὶ τὸν τράχηλον αὐτοῦ καὶ ἔρριπται εἰς τὴν θάλασσαν, ἢ ἵνα σκανδαλίσῃ τῶν μικρῶν τούτων ἕνα.	ναι, ἢ ἕνα τῶν ἐκλεκτῶν μου διαστρέψαι.

Die Deutung dieses Tatbestandes ist schwierig. Möglich ist, daß Clemens den Spruch über Judas irrtümlich allgemein gefaßt und zu Unrecht mit dem Ärgern der Kleinen, für die er in freier Wiedergabe „Erwählte" sagt, verbunden hat; möglich aber auch, daß in Q nicht nur der allgemeine Satz: *ἀνάγκη ἐλθεῖν τὰ σκάνδαλα, πλὴν οὐαὶ τῷ ἀνθρώπῳ δι' οὗ τὸ σκάνδαλον ἔρχεται* gestanden hat, sondern auch etwas über das Ärgern der Erwählten in eben der doppelten Form, wie sie Clemens bietet (das wäre dann die ältere Form, erst Mark. hätte die spezielle Beziehung auf Judas eingetragen); Matth. u. Luk. haben Mark. und Q vor sich liegen gehabt und sind jenem gefolgt, indem sie aus Q nur den allgemeinen Satz über die Ärgernisse aufgenommen haben. Indessen ist diese zweite Deutung doch viel weniger wahrscheinlich als die erste; denn 1. ist es auffallend, daß sie beide zu derselben Lösung des Problems gekommen sind (doch hat Luk. in 17, 1.2 eine andere Ordnung als Matth. in 18, 6.7), 2. kann man sich kein rechtes Bild machen, wie der Q-Text (nach Clemens) gelautet haben soll; er ist in seinen beiden Hälften stark tautologisch und wird es daher immer nahe legen, sie von einander zu trennen und auf Verschiedenes zu beziehen (so in den drei Evangelien). Dazu kommt endlich, daß

das *ἐκείνῳ* im Eingang verräterisch ist. Mindestens also hat man keine Gewähr, Q hier vor sich zu haben, so verlockend die Annahme, die durch „Übersetzungsvarianten“ gestützt zu sein scheint, sein mag.

e) Auch für die zweite Hälfte des Zitats bei Polykarp ist Q schwerlich als Quelle in Anspruch zu nehmen; denn wenn auch das „*μακάριοι οἱ πτωχοί*“ (ohne *τῷ πνεύματι*) dem Wortlaut der Quelle (und des Luk.) entspricht, so können doch die *οἱ διωκόμενοι ἕνεκεν δικαιοσύνης*, die bei Matth. sich finden, in Q nicht nachgewiesen werden.

Hiernach muß man mit Bedauern darauf verzichten, aus diesen Zitaten, die unsere Evangelien vorauszusetzen scheinen, etwas Sicheres für Q zu gewinnen bzw. in diesen „*λόγοι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ*“ mit hinreichender Wahrscheinlichkeit Q zu erkennen. Nur eine nicht empfehlenswerte Möglichkeit besteht hier, und nur mit großem Vorbehalt kann man die Zitate I. Clem. 13. 46 für Q in Anspruch nehmen[1].

Sind aber diese Stücke so unsicher, so gilt das in noch viel höherem Maße von den „Agrapha“, die von Justin ab überliefert sind. Überall ist es hier wahrscheinlicher, daß das Hebräer-, Ägypter-, Petrusevangelium oder andere Quellen die betreffenden Sprüche geliefert haben, als daß sie noch aus Q geflossen sind. Speziell gilt das von den von Grenfell und Hunt entdeckten Sprüchen und ebenso von denen in den klementinischen Homilien, mag hier auch sehr Altertümliches stecken. Daß jene Evangelien im 2. u. 3. Jahrhundert noch gelesen worden sind, wissen wir; von Q wissen wir es nicht. Die Beweislast hat also in jedem einzelnen Falle der, welcher für Q eintritt; aber wirkliche Beweise sucht man bei Resch u. A. vergebens[2].

---

1) Glaubt man sich überzeugen zu müssen, daß „*λόγοι κτλ.*“ bei Clemens den Titel eines Buchs bedeutet, das dann gewiß mit Q identisch sein müßte, so müßte man eine besondere Rezension von Q annehmen, die nachträglich aus den kanonischen Evangelien bereichert wäre. Zu Gunsten der Hypothese spricht, daß bei Matth. (also wohl auch in Q) die Bergpredigt eingeleitet ist mit den Worten: *ἐδίδασκεν αὐτοὺς λέγων*.

2) Eines sei noch hervorgehoben. In II Clem. 5 heißt es: *λέγει ὁ κύριος· Ἔσεσθε ὡς ἀρνία ἐν μέσῳ λύκων*. Die Fassung dieses Spruchs erscheint altertümlicher als die Q Nr. 19 ermittelte: *ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω ὑμᾶς ὡς πρόβατα ἐν μέσῳ λύκων*. Allein abgesehen davon, daß II Clem. wahrscheinlich ein unkanonisches Evangelium benutzt hat, welches nicht Q

VI. Sachliche Charakteristik des Inhalts von Q. Vergleichung von Q mit dem Markusevangelium.

In dem umfangreichen Abschnitt seiner „Einleituug in die drei ersten Evangelien“ S. 73—89 hat Wellhausen die Vergleichung von Q und Mark. vollzogen. Da nach ihm an gegenseitige Unabhängigkeit „nicht zu denken ist“, so ist die Prioritätsfrage aufzuwerfen. Sie fällt zugunsten des Markus aus. Die in Q vorliegende Tradition ist, gemessen an ihm, überall oder fast überall sekundär und zeigt die Überlieferungen über Jesus in einer in der Richtung der „Christianisierung“ und der Ekklesiastik fortgeschrittenen Form. Dem gegenüber glaube ich in dem Folgenden zeigen zu können, daß Wellhausen sich bei seiner Charakteristik von Q unwillkürlich von den Tendenzen des Matth. (und Luk.) hat bestimmen lassen, daß er jenem aufgebürdet hat, was diesen gehört, und daß er ohne zureichenden Grund an nicht wenigen Stellen Markus bevorzugt. Die Ergebnisse, zu denen ich gelangt bin, stehen daher in starkem Widerspruch zu den Resultaten seiner Kritik.

Bei der Vergleichung zwischen Q und Markus hat man die sicher Q angehörigen Abschnitte zugrunde zu legen; die wahrscheinlichen Bestandteile von Q sind in zweiter Linie zu betrachten.

Markus beginnt mit Täuferpredigt, Taufe Jesu und einem summarischen Bericht über eine 40tägige Versuchung Jesu in der Wüste, Q mit Täuferpredigt, (Taufe Jesu) und einem ausführlichen Bericht über eine nach 40tägigem Aufenthalt in der Wüste stattgehabte messianische Versuchung Jesu. Auch wenn die Taufe Jesu, wie wahrscheinlich, in Q stand, braucht eine Abhängigkeit zwischen Q und Markus nicht zu folgen, denn die Annahme liegt sehr nahe, daß jene Stücke in einer bestimmten Epoche die

---

war (das Ägypterevangelium), haben wir oben S. 14. 123 gesehen, daß der Spruch vielleicht gar nicht zu Q zu rechnen ist, sondern bei Matth. und Luk. aus einer anderen Quelle stammt. Das Ägypterevangelium (bez. das Evangelium, welches II Clemens benutzt hat) ist gewiß in der Hauptsache Q, ja auch den synoptischen Evangelien gegenüber sekundär; aber es hat wie das Hebräerevangelium einiges sehr Altertümliche bewahrt.

stehenden Abschnitte waren, mit denen die katechetische Überlieferung der „Worte“ des Messias Jesus (Luk. 1, 4) begann. Materiell aber erweist sich hier Q als der ursprünglichere, denn Markus führt den Täufer nur ein, um ihn auf den „Stärkeren“ hinweisen zu lassen; Q dagegen teilt seine Buß- und Gerichtspredigt mit und knüpft daran erst den Hinweis auf den kommenden Stärkeren. Ferner: Markus bezeichnet diesen mit einem Hysteron-Proteron als den, der mit h. Geiste taufen, Q als den Feuerrichter, der seine Tenne fegen wird[1]. Was aber die Versuchungsgeschichte betrifft, so läßt sich weder eine Abhängigkeit Q's von Markus nachweisen, noch behaupten, daß die Versuchung bei Markus nicht messianisch gedacht sei[2], noch die Erzählung von Q als eine spätere Legende in Anspruch nehmen. Hat die Taufgeschichte mit der Himmelsstimme: „Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt“ in Q gestanden, so ist es natürlich, daß der Teufel Jesus als Sohn Gottes anredet und ihn um die Gottessohnschaft bringen will. Das braucht keineswegs später erzählt worden zu sein als der kürzere Bericht bei Mark., der stets die Vermutung erwecken wird, Mark. habe hier mehr gewußt als er erzählt hat[3]; denn mit so knappen

---

1) Der Vorzug von Q ist hier von Wellhausen anerkannt (S. 74).

2) Wellhausen (a. a. O.) nimmt das an; aber wenn der Geist, der auf Jesus herabgekommen, ihn in die Wüste treibt, Jesus dort 40 Tage vom Satan versucht wird und ihn die unheimlichen Wüstengeschöpfe umgeben, die Engel aber ihm Speise bringen, so ist das keine gewöhnliche Versuchung, sondern die messianische Versuchungszeit.

3) Die Sache verhält sich mutmaßlich so: Berühren mußte Markus die Tatsache der messianischen Versuchung durch den Satan, da sie zum katechetischen Stoffe (Luk. 1, 4: περὶ ὧν κατηχήθης λόγων) gehörte; aber sie war ihm nicht in der Erzählung von Q bekannt, sondern in einer andern Form. Wäre ihm jene Erzählung bekannt gewesen, so hätte das Fasten nicht fehlen und hätten Tiere und Engel in dem kurzen Referat nicht genannt sein können. Markus setzt eine Legende voraus, in der Jesus in der Wüste nicht gefastet hat, vielmehr von Engeln gespeist wurde, in der also die Hunger-Versuchung schwerlich erzählt war. Worin die Versuchungen des Satan bestanden, ist nicht gesagt — daß die „Tiere“ in ihnen eine Rolle spielten, ist unsicher —, daß Markus aber etwas über sie wußte, ist mehr als wahrscheinlich. Man darf annehmen, daß er deshalb nicht ausführlicher gewesen ist, weil er in c. 1, 1—13 überhaupt ganz summarisch erzählt. Das „Evangelium Jesu Christi“ beginnt nach ihm erst mit v. 14; vorher wird in einer doppelten Einleitung v. 1—8 u.

Mitteln und Andeutungen pflegt doch die Legende nicht zu arbeiten[1].

Es folgt in Q die Bergpredigt. Mark. bietet zu ihr nur in vier Sprüchen Parallelen[2]. Er schreibt (4, 24): *ἐν ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε μετρηθήσεται ὑμῖν* (ganz wie Q 8). Ferner (9, 50) — zusammenhangslos —: *καλὸν τὸ ἅλας· ἐὰν δὲ τὸ ἅλας ἄναλον γένηται, ἐν τίνι αὐτὸ ἀρτύσετε;* in Q 47 liest man: *ὑμεῖς ἐστε τὸ ἅλας [τῆς γῆς]· ἐὰν δὲ τὸ ἅλας μωρανθῇ, ἐν τίνι ἁλισθήσεται.* Hier ist erstens eine echte Übersetzungsvariante zu konstatieren, sodann zu beachten, daß Q das Salz auf die Jünger deutet. Dies wird die ursprüngliche Beziehung sein, und das erkennt auch Wellhausen (Mark. S. 82) an. — Mark. 4, 21 heißt es — zusammenhangslos —: *μήτι ἔρχεται ὁ λύχνος ἵνα ὑπὸ τὸν μόδιον τεθῇ ... οὐχ ἵνα ἐπὶ τὴν λυχνίαν τεθῇ;* In Q 31 liest man: *οὐ καίουσιν λύχνον καὶ τιθέασιν αὐτὸν ὑπὸ τὸν μόδιον, ἀλλ' ἐπὶ τὴν λυχνίαν, καὶ λάμπει πᾶσιν τοῖς ἐν τῇ οἰκίᾳ.* Bei Mark. ist das Licht die Lehre Jesu, bei Matth. der gute Wandel der Jünger (das ist sekundär) — aber eben nur bei Matthäus. Luk., der den Spruch zweimal bringt, bringt ihn zuerst (8, 16) nach und in demselben Zusammenhang und Sinn wie Mark., sodann (11, 13) nach Q ohne Beziehung auf die Jünger. Also war in Q die Beziehung auf die Jünger nicht ausgedrückt, Q also Mark. gegenüber nicht sekundär. Zu beachten ist übrigens auch hier die Übersetzungsvariante. — Mark. schreibt (10, 11 f.): *ὃς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ γαμήσῃ ἄλλην, μοιχᾶται ἐπ' αὐτήν· καὶ ἐὰν αὐτὴ ἀπολύσασα τὸν ἄνδρα αὐτῆς γαμήσῃ ἄλλον* [oder wohl richtiger *καὶ ἐὰν γυνὴ*

9—13 lediglich das Notwendigste über den Täufer und sein Zeugnis und über Jesus als den Gottessohn gesagt. Die wundervolle „*φαντασία*" (Theodor v. Mopsveste) der Versuchungsgeschichte in Q ist von Markus unabhängig und kann in jedem beliebigen Jahrzehnt nach d. J. 30 entstanden sein, d. h. sie kann uralt sein.

1) Eine ganz andere Frage ist, ob die Taufgeschichte (Geist und Himmelsstimme) die älteste Überlieferung gewesen ist. Ich bin mit Wel hausen der Überzeugung, daß sie es nicht war, daß sie vielmehr an die Stelle der älteren „Verklärungsgeschichte" getreten ist. Aber diese Frage ist hier nicht zu erörtern, da sie hinter Q und Markus liegt.

2) Und bei dreien von den Sprüchen ist es nur wahrscheinlich, daß sie in Q gestanden haben.

ἐξέλθῃ ἀπὸ τοῦ ἀνδρὸς αὐτῆς καὶ ἄλλον γαμήσῃ], μοιχᾶται. Als Text von Q 52 haben wir festgestellt: [ἐγὼ λέγω ὑμῖν]· πᾶς ὁ ἀπολύων τὴν γυναῖκα αὐτοῦ ποιεῖ αὐτὴν μοιχευθῆναι, καὶ ὃς ἐὰν ἀπολελυμένην γαμήσῃ, μοιχᾶται. Die Beurteilung dieses Verses bei Wellhausen geht von der Annahme aus, daß die bei Luk. (16, 17) unmittelbar vorhergehenden Worte (εὐκοπώτερον δέ ἐστιν τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν παρελθεῖν ἢ τοῦ νόμου μίαν κεραίαν πεσεῖν) durch den Vers über den Ehebruch erläutert bzw. bestätigt werden sollen. Allein v. 17 gehört, wie das δέ beweist, zu v. 16 und soll den Worten: ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται μέχρι Ἰωάννου ihren antinomistischen Schein nehmen. Der Spruch vom Ehebruch dagegen folgt dann ohne jede Verknüpfung. Man hat also keine Gewähr, daß auch nur Luk. wollte, man solle v. 17 und 18 zusammenhalten. Daß sie aber in Q zusammenstanden, ist unglaublich, denn Matth. bietet sie c. 5, 18 und 32 ganz getrennt. Dann aber ist es auch mehr als fraglich, ob Mark. 10 den Ausgangspunkt für die Fassung des Spruchs in Q bildet. Mark. sagt: „Ein Mann, der seine Ehefrau entläßt und eine andere heiratet, bricht ihr die Ehe, und ebenso bricht die Entlassene die Ehe, wenn sie wieder heiratet“. Q sagt: „Ein Mann, der seine Ehefrau entläßt, macht sie zur Ehebrecherin [weil sie wieder heiraten wird], und der neue Mann bricht auch die Ehe.“ Der Unterschied ist klar, aber er ist nicht dort zu suchen, wo Wellhausen ihn sieht. Nach W. liegt in der Fassung des Mark. der Ehebruch nicht in der Entlassung, sondern erst in der Wiederverheiratung, aber das ist ganz unwahrscheinlich; denn 1. widerspricht das dem Kontext bei Mark. (v. 1—9), 2. ist es künstlich in den Wortlaut selbst eingetragen. Dazu kommt, daß, namentlich in orientalischen Verhältnissen, eine Wiederverheiratung der Entlassung sicher folgte. Hier also liegt der Unterschied zwischen Mark. und Q nicht, wohl aber darin, daß Mark. den Mann und die sich wiederverheiratende Frau des Ehebruchs für schuldig erklärt, Q dagegen die sich wiederverheiratende Frau und ihren neuen Mann. Aber das ist doch nur ein Schein; Q hat nur das Selbstverständliche nicht ausgesprochen; er will m. E. sagen: „Wer sein Weib entläßt, (macht sich nicht nur selbst des Ehebruchs schuldig, sondern) ruft (auch noch) einen doppelten Ehebruch hervor: die Entlassene wird zur Ehebrecherin werden und ihr neuer Mann.“ So ist der Spruch von einer

prägnanten Kürze und Wucht[1]; der Markusspruch ist ihm gegenüber matter. Also ist Q 52 gewiß nicht aus Mark. 10, 11. 12 geflossen. Dann aber ist auch nicht Mark. 10, 1—9 die Unterlage von Q 52, sondern im günstigsten Fall ist ein Parallelbericht für Q anzunehmen, in welchem der Vers Q 52 den Schluß gebildet hat. Indessen braucht der Vers keinen anderen Kontext als ihn Matth. bietet: *Ἐρρέθη· ὃς ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, δότω αὐτῇ ἀποστάσιον.* Doch genau so wird der Kontext in Q schwerlich gelautet haben.

Dies sind die einzigen Stellen, in denen das, was aus Matth. 5—7 zu Q gehört, bei Mark. eine Parallele hat. Denn die Meinung, daß Mark. 11, 25 die Keimzelle des VU ist, darf beiseite bleiben[2].

Prüft man nun die Stücke der Bergpredigt, die in Q standen (in erster Linie Nr. 3—8; 11. 12; in zweiter Linie 9. 10. 27. 28. 31. 32. 35. 36. 39. 41. 47. 49. 51. 52), auf ihren sachlichen Inhalt, so bemerkt man kaum etwas, was nicht als primäre Tradition gelten darf. Allein Wellhausen ist anderer Meinung (zu Matth. 5, 1 ff.). Er findet, daß wie Q bei der Täuferpredigt, (Taufe) und Versuchung mit Mark. parallel geht, so auch in bezug auf die Bergpredigt, denn beide berichten nun ein Programm der Predigt Jesu, Q ein kunstvoll ausgearbeitetes Manifest, Mark. (1, 15) eine kurze, anspruchslose Zusammenfassung des allgemeinen und stets wiederkehrenden Inhalts der Predigt Jesu. „Und nicht bloß ein formeller Unterschied besteht, sondern auch ein inhaltlicher. Bei Mark. ist das Thema Jesu dasselbe wie das des Täufers, nämlich die *μετάνοια*; das Bevorstehen des Reiches Gottes ist das Motiv dazu, eine aufrüttelnde Drohung. In Q dagegen zeigt Jesus, anders wie Johannes, nicht

1) Nur Matth. hat das bewahrt; Luk. hat die erste Hälfte des Spruchs bereits nach der Fassung des Mark. modifiziert. Matth. aber hat auch gesündigt, indem er *παρεκτὸς λόγου πορνείας* — es ist selbstverständlich, aber doch recht unpassend — eingeschoben hat.

2) Das VU gehört nicht zu den Stücken, die man mit voller Wahrscheinlichkeit für Q in Anspruch nehmen kann; hat es aber in kurzer Form (s. Nr. 27) Q angehört, so kann es nicht aus dem einen Satz Mark. 11, 25, der der sog. 5. Bitte entspricht, entstanden sein. Der Satz sagt über den Inhalt des Gebets gar nichts, ist also dem Spruch Matth. 5, 23. 24 (der aber altertümlicher formuliert ist), nicht aber Matth. 6, 12 formell verwandt. Wohl aber bestätigt er den genuinen Charakter der sog. 5 Bitte, wie sie bei Matth. gefaßt ist (Näheres s. u.).

den Revers, sondern gleich anfangs den Avers des Reiches Gottes; er lockt damit, er verkündet es als Freudenbotschaft. Er beginnt nicht mit einer ernsten Warnung an das ganze jüdische Volk, sondern mit einer Seligpreisung der Seinigen."

Zunächst ist darauf zu erwidern, daß jedenfalls Matth. die Bergpredigt nicht als ausführenden Ersatz von Mark. 1, 15 beurteilt hat, denn er stellt ja selbst vor die Bergpredigt die Worte (c. 4, 17): *ἀπὸ τότε ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς κηρύσσειν καὶ λέγειν· μετανοεῖτε· ἤγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν.* Bei Luk. kann aber noch weniger von einem solchen Verständnis Q's die Rede sein, da er diese Ausführungen Q's erst viel später in seinem Evangelium bringt und verteilt. Zweitens enthält auch nach Wellhausen Mark. 1, 15 ein schweres Hysteron-Proteron, von dem sich Matth. und Luk., also auch Q, frei erhalten haben; denn Mark. schreibt: „Jesus kam nach Galiläa und predigte das Evangelium Gottes, indem er sagte: ‚Die Zeit ist erfüllt und das Reich Gottes steht nahe bevor, tut Buße und glaubt an das Evangelium'". Es geht doch nicht an, die Erwähnung des „Evangeliums" bei der Würdigung dieses Spruches beiseite zu lassen. Dann aber steht es gar nicht so, wie oben von W. der Inhalt des Markusspruches wiedergegeben ist. Auch Mark. hat die Frohbotschaft von Anfang an in das Thema der Predigt Jesu hineingenommen; auch er zeigt also sofort den „Avers" dieser Predigt, und zwar in einer viel sekundäreren Gestalt als sich Q je erlaubt hat[1], bei dem sich das Wort „Evangelium" an keiner Stelle findet. Mir scheint aber überhaupt die Zusammenstellung der ganzen Bergpredigt, wie sie Q geboten hat, mit dem kleinen Satz Mark. 1, 15, seltsam zu sein. Das „Evangelium" in Q sind die Makarismen[2] bzw. ist die Verkündigung, wie sie z. B. in Q 14 hervortritt: „Meldet dem Johannes, was ihr höret und sehet: ‚Blinde sehen, Lahme gehen .... Arme erhalten frohe Botschaft'". Warum Q nicht berechtigt gewesen sein soll, diese frohe Botschaft, deren Historizität doch nicht angetastet werden kann, im Gegensatz zu der Predigt des Täufers an die Spitze zu stellen, ist nicht abzusehen. Und selbst wenn

1) Was Wellhausen über den Sinn von „Evangelium" bei Mark. ausgeführt hat, scheint mir richtig zu sein — es ist ungefähr das, was Paulus „Evangelium" genannt hat.

2) Hier ist also der Unterschied von Markus so groß wie möglich.

sie in Wahrheit stärker in die herbe Verkündigung: „μετανοεῖτε“ eingebettet war als bei Q hervortritt, warum soll in der Lockerung etwas besonders Sekundäres zu Tage treten? Und — ist nicht die ganze Bergpredigt samt den Makarismen auch eine gewaltige Predigt zur Metanoia? Wie soll man sich denn die Bußpredigt Jesu denken? Sie kann doch nicht in der einfachen Wiederholung des formalen Stichworts bestanden haben, sondern muß die Umkehr und die neue Gesinnung ausgemalt haben! Und eben dies tut die Bergpredigt[1].

Aber noch ein zweites wird an ihr bemängelt: sie soll Gemeindepredigt sein d. h. ihre Adresse soll der feste Verband der Christen sein. Für Matth. ist das m. E. richtig, aber nicht für Q. Nach Matth. und Luk. ist die Bergpredigt an die Jünger (im Beisein des Volkes) gesprochen; also stand es so auch in Q. Nun ist gewiß, daß, wenn man Q auf das Prokrustesbett der Chronologie spannt, eine Rede an die Jünger hier am Anfang auffallend ist; aber erstlich wissen wir nicht, ob in Q der Bergpredigt etwas vorangegangen ist, zweitens dürfen chronologische Gesichtspunkte nicht auf Q angewendet werden. Q hat allerdings nicht mit dem Ende begonnen, sondern mit dem Anfang und hat nicht mit dem Anfang geschlossen, sondern mit Wiederkunftsreden; aber darüber hinaus walten in Q kaum noch chronologische Gesichtspunkte, sondern es wird lediglich eine bunte Reihe von größtenteils gruppenweise verbundenen Reden und Sprüchen gegeben. War Q eine Sammlung von Worten Jesu mit dem Zweck der (vornehmlich ethischen) Didaskalia, so ist es nicht auffallend, daß diese große Rede an die Jünger als das Wichtigste an die Spitze gestellt ist. Gewiß sollte der christliche Leser sich sagen: „Was hier den Jüngern verheißen und vorgeschrieben ist, gilt Dir“; aber damit ist noch nicht entschieden, daß der Kompilator die Wiedergabe der Worte Jesu durch die Rücksicht auf den gegenwärtigen Leser gefärbt hat. Um zunächst die ganz sicheren Stücke zu erledigen — wo ist eine solche Färbung in den Seligpreisungen (Nr. 3), dem Wort vom Schlag auf den Backen und dem geraubten Kleide (Nr. 4), der Anweisung, dem Bittenden zu geben (Nr. 5), dem Gebot der

1) An Schärfe fehlt es weder in der Bergpredigt noch sonst in Q: das „μακάριος“ steht auf einer Folie furchtbarer Drohungen.

Feindesliebe (Nr. 6), der goldenen Regel (Nr. 7), dem Verbot des Richtens und der Parabel vom Balken und Splitter (Nr. 8), dem Gleichnis vom guten und vom bösen Baum (Nr. 11) und dem Gleichnis vom Haus auf dem Fels und dem Sand (Nr. 12) zu finden? Aber, wendet Wellhausen u. a. ein, in der letzten Seligpreisung ist von Verfolgungen die Rede und auch der Spruch von der Feindesliebe setzt solche voraus. Hier liegt eine prinzipielle Frage vor. In der heutigen Kritik der evangelischen Geschichtserzählung wird häufig alles, was ein Hysteron-Proteron sein kann, auch sofort mit dezidierter Sicherheit so beurteilt. Das scheint mir eine kritische Gewissenhaftigkeit zu sein, die in ihr Gegenteil umschlägt. Gewiß, Hystera-Protera sind zahlreich in den Evangelien vorhanden — jede „praktische" Beziehung und Insinuierung führt zu einem Hysteron-Proteron, und die Evangelien verfolgen praktische Zwecke —, aber daraus folgt keineswegs, daß Spruch um Spruch zeitgeschichtlich gefärbt und korrigiert sein muß. Sehr oft empfängt er den gewünschten praktischen Sinn bereits durch den Zusammenhang, in den er gestellt ist, und es bedurfte keiner Umformung. Soll nun Jesus seinen Jüngern nicht gesagt haben können: „Selig seid ihr, wenn sie euch schmähen und verfolgen und in Lüge allerlei Böses von euch reden?" Das muß ja bereits bei Lebzeiten Jesu die Jünger immer wieder und in den verschiedensten Formen betroffen haben, und es ist gar nicht abzusehen, wie Jesus daran vorübergegangen sein kann. Ich gestehe, daß ich die generelle Beanstandung solcher Sprüche nicht begreife und in ihrer prinzipiellen Tilgung aus den echten Worten Jesu einen schweren Mißgriff sehe[1]. Bei dieser Methode bleibt zuletzt nur der destillierende Kritiker übrig; denn bei der Parallele, die naturgemäß zwischen dem Jüngerkreise und der späteren Gemeinde besteht, kann mit leichter Mühe so gut wie alles als Hysteron-Proteron beanstandet werden. In bezug auf die in der Bergpredigt ins Auge gefaßten Verfolgungen ist aber noch zu beachten, daß es nicht heißt: „so haben sie auch mich verfolgt", sondern: „so haben sie die Propheten verfolgt, die vor euch gewesen sind."

In Q 3—8. 11. 12 ist nichts zu finden, was einer sekundären

---

1) Eine andere Frage ist, ob diese Sprüche in einigen Fällen zeitgeschichtlich gefärbt worden sind, und das scheint mir allerdings gewiß.

Tradition zugewiesen werden muß. Wie steht es mit den Stücken der Bergpredigt, die nur mit Wahrscheinlichkeit Q zugewiesen werden können? Die Anweisung: „Bittet, so wird euch gegeben", samt dem Gleichniswort vom Brot und Fisch (Nr. 28), das Licht unter dem Scheffel (Nr. 31), das Wort vom Auge, welches des Leibes Licht ist (Nr. 32), die große Rede über das Sorgen (Nr. 35), das Verbot des Schätzesammelns (Nr. 36), der Widersacher und der Richter (Nr. 39)[1], die enge Pforte und der schmale Weg (Nr. 41), das dumm gewordene Salz (Nr. 47), die Warnung vor Zweiherrndienst (Nr. 49), das Wort von der Unverbrüchlichkeit des Gesetzes (Nr. 51) und das Wort von der Ehescheidung (Nr. 52), endlich das Vaterunser (Nr. 27) kommen noch in Betracht[2]. In Nr. 28 ist nichts als sekundär zu beanstanden, wohl aber zu beachten, daß auch die Jünger unter die *πονηροί* gerechnet werden. Von Nr. 31. 47. 52 war oben (S. 138ff.) schon die Rede. In Nr. 32. 35. 36. 39. 49 wird auch das schärfste Auge nichts entdecken, was Jesus nicht gesagt haben kann. Aber zu Nr. 41 bemerkt Wellhausen: „Die eschatologische Färbung bei Luk. verwischt Matth. hier ebenso wie c. 6, 19. Die enge Tür wird als bekannt vorausgesetzt, denn sie ist das Nadelöhr von Mark. 10, 25, wie man bei Luk. noch sieht. Noch später ist Jesus selbst die Tür geworden (Joh. 10). Von der einen Tür geht Matth. zu den zwei Wegen über, beläßt aber die Tür im Sing. und reserviert sie für den schmalen Weg — wenn die in meiner Übersetzung befolgte Lachmannsche Lesung von 7, 13 richtig ist. Die zwei Wege gehen bei den Juden nicht etwa auf die griechische Legende von Herkules zurück, sondern auf Ps. 1, 6 und zuletzt auf Jerem. 21, 8." Letzterem stimme ich gerne zu und bedaure nur, daß man das heute ausdrücklich sagen muß; dem aber, was vorangeht, vermag ich nicht zu folgen. Weder kann ich den Text des Luk. für den ursprünglichen halten (s. o. S. 49f.), noch scheint es mir gestattet, hier das „Nadelöhr" herbeizuziehen. Die Tür und der Weg bedürfen m. E. keiner Erklärung: jeder muß ohne weiteres verstehen, was sie bedeuten,

1) Man beachte den drohenden Schluß.

2) Vermutlich auch das Wort von den Blindenleitern (Nr. 9) und der Spruch, daß der Schüler nicht über dem Meister sei (Nr. 10). Lukas hat beide Sprüche in der Feldpredigt, Matth. den ersten in c. 15, den zweiten unter den Diataxeis in c. 10 (dort könnte er auch gestanden haben).

zumal da sie durch „die Vielen“ und „die Wenigen“ hinreichend erläutert sind. Die eschatologische Färbung ist übrigens auch in der Fassung Q (Matth.) deutlich genug, und etwas Sekundäres findet sich in dem Gleichnis nicht.

In dem Spruch Nr. 51 von der Unverbrüchlichkeit des Gesetzes hat Q die Stellung Jesu zum Gesetz zum Ausdruck gegebracht. Man darf nicht sagen, daß ein Aufhören des Gesetzes in Aussicht genommen ist — denn darauf liegt nicht der Ton —, sondern die Meinung ist: das Gesetz bleibt, solange Himmel und Erde bleiben. Man wird nicht bestreiten können, daß dies wirklich die Meinung Jesu war, und bei Mark. findet sich ein solches Wort nicht, dagegen 13, 30 der Spruch: „Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte werden nicht vergehen.“ Will man diesen Spruch zum Vergleich heranziehen — und das zwingt sich fast auf —, so kann kein Zweifel sein, wo das Sekundäre zu suchen ist.

Es bleibt noch das Vaterunser (Nr. 27)[1]. Ob es überhaupt in Q gestanden hat, ist nach der Überlieferung fraglich, und in welcher Form, ist kontrovers. Folgt man der kurzen Form, die von uns ermittelt worden ist, so bleibt der Charakter eines gemeinsamen Gebets und in gewissem Sinn eines Gebetsformulars noch immer bestehen. Allein deshalb die Überlieferung für sekundär zu halten, ist m. E. sehr vorschnell. Auch nach Mark. weist Jesus seine Jünger zu beten an, und ich zweifle, ob im Orient je ein Prophet oder Lehrer Gebetsanweisungen gegeben hat, ohne ein Mustergebet zu geben. Wellhausen bemerkt: „Jesus gibt den Jüngern nicht die Formel eines Gemeindegebets, weil sie noch keine Gemeinde sind“ (Einl. S. 87). Aber ist das Vaterunser deshalb ein Gemeindegebet, weil es ein gemeinsames Gebet ist, und gab es unter den Anhängern Jesu nicht schon bei seinen Lebzeiten einen festen Schülerkreis, der gemeinsam lebte? Unser Wissen um die Art der Gemeinschaft dieses Schülerkreises müßte ein viel genaueres sein, wenn wir uns erlauben dürften zu

1) Die Sprüche von den Blindenleitern und daß der Schüler nicht über den Lehrer sei und kein anderes Schicksal zu erwarten habe als dieser, erregen keinen gegründeten Verdacht (Nr. 9. 10). Ein Hysteron-Proteron wird ein Skeptischer bei dem zweiten Spruch argwöhnen — unter der Voraussetzung, daß Jesus nichts gesagt haben könne, was auch auf spätere Verhältnisse bezogen werden kann.

behaupten, daß ein von Jesus ihnen gegebenes Gebet eine Unmöglichkeit sei. Wohl ist einzuräumen, daß das Vaterunser mit den Umrahmungen, die ihm Matth., ja auch Luk. gegeben hat, ein liturgisches, also ein Gemeindegebet ist; aber von der kurzen Form gilt das nicht. Sie bietet m. E. keinen Anstoß.

Im einzelnen und als Ganzes beurteilt, trägt das, was in der Bergpredigt als Verkündigung Jesu vorangestellt ist, den Stempel unverfälschter Echtheit. Man staunt, daß in dem Zeitalter, da Paulus wirkte und während die apologetischen Fragen und die Gesetzesfrage brennend waren, die Verkündigung Jesu so streng als Moralpredigt in Erinnerung und Kraft erhalten worden ist.

Auf die Didaskalia, wie sie in der Bergpredigt gegeben ist, folgte in Q unmittelbar die Erzählung vom Hauptmann zu Kapernaum (Nr. 13). Wie wenig es dem Kompilator von Q bei seiner Redesammlung auf Chronologisches ankam, zeigen die Worte, in denen Jesus hier auf eine längere Wirksamkeit zurückschaut. Wellhausen (Matth. S. 36) meint, Q lege hier in starkem Gegensatz zu Mark. das größte Gewicht auf die Wunderwirkung durch das bloße Wort und auf die Fernwirkung, und er meint ferner, der Hauptmann könne ein Doppelgänger des Jairus sein. Was letzteres betrifft, so scheinen mir die beiden Geschichten doch zu verschieden, um das Experiment zu gestatten, die eine aus der andern abzuleiten; aber die erste Behauptung verlangt eine genaue Prüfung[1].

(1) Wer die Perikope im Zusammenhang von Q würdigt, muß sich sehr wundern, daß sie, wenn ihr Akumen die Heilung ist, überhaupt in Q steht. Sie fällt damit aus dem Rahmen von Q, welches sonst eine Redesammlung ist, heraus[2].

(2) Sieht man aber näher zu, so ist nicht die Heilung das Akumen, sondern das große Vertrauen des heidnischen Hauptmanns (wie beim kananäischen Weib) zur unbeschränkten Macht Jesu; denn das diesen Glauben bezeugende Wort Jesu, nicht sein Heilungswort, ist der Gipfel der Erzählung. Das Hei-

---

1) Dabei wird man fragen dürfen, ob Markus wirklich eine Heilung in Fernwirkung verschmäht hätte (s. das kananäische Weib).

2) In der Beelzebul-Perikope ist die Heilung nur der Anlaß zu einer langen und bedeutungsvollen Rede Jesu.

lungswort hinkt bei Matth. nach und wird von Luk. gar nicht erwähnt.

(3) Dies ist bereits entscheidend und genügt, aber man darf vielleicht noch einen Schritt weiter gehen. Wir haben oben (S. 56) die Frage offen gelassen, wie die Perikope in Q geschlossen hat. Matth. schließt sie fast wie die des kananäischen Weibes: *καὶ εἶπεν ὁ Ἰησοῦς τῷ ἑκατοντάρχῃ· [ὕπαγε], ὡς ἐπίστευσας γενηθήτω σοι· καὶ ἰάθη ὁ παῖς ἐν τῇ ὥρᾳ ἐκείνῃ.* Luk. schreibt ganz summarisch (und mit drei Partizipien, also in seinem Stil): *καὶ ὑποστρέψαντες εἰς τὸν οἶκον οἱ πεμφθέντες εὗρον τὸν δοῦλον ὑγιαίνοντα.* Kein Wort in diesen beiden Berichten ist identisch. Das ist sehr auffallend. Wie soll der Schluß in Q also gelautet haben? Ich halte, da das nicht auszumachen, die Hypothese nicht für zu kühn, daß in Q über die Heilung überhaupt nichts oder etwas ganz anderes gestanden hat, als was wir bei Matth. und Luk. lesen. Beides ist möglich und wäre nicht befremdlich[1]; sicher ist jedenfalls, daß der Schlußvers sowohl bei Matth. wie auch bei Luk. verdächtig ist. Daß sie aber beide unabhängig von einander so geschrieben haben, wie sie schrieben, ist nicht auffallend.

Liegt das Akumen dieses Stücks in einem kurzen Jesus-Wort, in der Konstatierung der Empfänglichkeit eines Heiden, und ist dem gegenüber die Heilung Nebensache oder überhaupt nicht berichtet oder unter anderer Form erfolgt und berichtet, so befremdet die Erzählung in Q nicht mehr[2] und läßt sich auch als eine dem Mark. gegenüber sekundäre Tradition nicht bezeichnen. Daß dem Abraham aus den Steinen Kinder erweckt werden können, hatte schon der Täufer drohend verkündigt, und die Geschichte vom kananäischen Weib (Mark.) ist eine wichtige Parallele zu unserer Perikope.

Was sich in den Evangelien auf die Aussendung der Jünger

---

1) Bei dem kananäischen Weib macht Jesus ja auch Umstände bei der Heilung.

2) Wernle (Synoptische Frage S. 232) glaubt urteilen zu müssen, die Perikope sei erst später in Q eingedrungen, da sie mit dem „Judaismus“ von Q streite; aber Q trägt nicht das Gepräge eines Judaismus, der eine solche Schätzung heidnischen Glaubens nicht zuläßt.

bezieht, ist mehrfach sekundäre Überlieferung, aber damit ist nicht gesagt, daß die Sache selbst unmöglich oder unwahrscheinlich ist, so gewiß sich Späteres hier eingemengt hat. Wellhausen sagt (Mark. S. 46 zu Mark. 6, 7 ff.): „Die Zwölf machen nur ein Experiment und sind hinterher genau so unselbständig und passiv wie zuvor, obwohl das Experiment gelingt. In Wahrheit hat Jesus keine Übungsreisen mit seinem Seminar veranstaltet." Aber die Aussendung ist durch die doppelte Überlieferung bei Mark. und in Q zu stark bezeugt, als daß man sie einfach beseitigen dürfte, und sie ist an sich nicht unwahrscheinlich, wenn Jesus doch annahm, er müsse in dieser kurzen Spanne Zeit für die möglichste Verbreitung der Ankündigung der Nähe des Reiches sorgen. Doch haben wir es hier mit der Tatsache nicht zu tun. Für uns lautet die Frage lediglich, wie sich der Bericht in Q zu dem Markus-Bericht verhält. Sie sind zum Teil sachlich zum Teil fast wörtlich identisch und bei Matth. verschmolzen, bei Luk. aber (c. 9 und 10) auseinandergehalten. In den parallelen Abschnitten, in denen der Text von Q nicht mehr sicher festgestellt werden kann (daher sind sie in unserer Textfeststellung eingeklammert), ist der Hauptunterschied, daß Markus einen Stab erlaubt und Schuhwerk, Q nicht. Mir scheint Mark. eine Abschwächung zu sein, die sich aus der Praxis ergeben hat. Der Aussendungsrede stand in Q die Geschichte von dem, der sich zur Nachfolge anbot, und dem, der zuvor seinen Vater begraben wollte, voran (Nr. 17). Sie ist erzählt um der beiden Herrnsprüche willen, in deren erstem zum erstenmal in Q sich der Ausdruck „Menschensohn" findet. Die Sprüche sind von echtestem Gepräge. Dann folgte (Nr. 18) der Spruch von der großen Ernte und den wenigen Arbeitern. Wellhausen bemerkt (Matth. S. 44): „Die Ernte ist sonst das Weltende und die Schnitter die Engel. Wenn unter dem Herrn der Ernte Gott verstanden werden muß, so entspricht die Bitte nicht ganz dem tatkräftigen Eingreifen Jesu, der im folgenden selber die Schnitter aussendet." Dieses Bedenken fällt ins Gewicht, scheint mir aber doch nicht mit Sicherheit gegen primäre Überlieferung zu sprechen: das Bild von der Ernte kann auch von Jesus selbst gewechselt sein. — In der Aussendungsrede wäre der bedeutendste Unterschied zwischen Mark. und Q, wenn jener nur von der Mission in den Häusern,

Q auch von der in den Städten spräche. Wellhausen (Luk. S. 49) sagt: „Die öffentliche Stadtpredigt ist später als die heimliche Hauspredigt, ebenso wie die Aufnahme in die Stadt später als die in das Haus. Also hat Mark., der nur vom Hause redet, die Priorität vor Q; denn das ist unzweifelhaft und von Matth. richtig erkannt, daß Mark. 6, 7ff. und Luk. 10, 1ff. Varianten sind, die verglichen werden müssen.“ In Q stand nicht die Städtemission an Stelle der Hausmission, sondern beide standen nebeneinander. Das ist weder ein Pleonasmus noch im strengsten Sinn eine Tautologie. Auch standen im Missionshorizonte Jesu sowohl Städte wie Häuser, s. das Wehe über Chorazin, Bethsaidan und Kapernaum. Es ist also nicht abzusehen, warum Anweisungen über die Mission in Städten jünger sein sollen als über die in Häusern; beides ist — wie auch die älteste Missionsgeschichte beweist — immer gleichzeitig erfolgt. Aber die ganze Voraussetzung, bei Mark. fehle die Mission in den Städten, ist mir sehr fraglich. Nach Wellhausen ist in Mark. 6, 10. 11 kein Unterschied zwischen *οἰκία* und *τόπος*; allein die nächstliegende Auslegung ist das m. E. nicht, vielmehr ist *τόπος*, wie gewöhnlich, Stadt, aber die Haus- und Städtemission wird als eine einheitliche gefaßt; eine wirkliche Differenz zwischen Mark. und Q ist hier also unerfindlich. — Die Drohung in Q, daß es Sodom erträglicher gehen werde beim Gericht als den widerspenstigen Städten (Nr. 22), befremdet nicht. — Von Nr. 24 sehe ich ab (s. o.). Q hat (Nr. 34[b]) die Verkündigung, daß Worte gegen den Menschensohn vergeben werden; bei Mark. fehlt sie. Dieser Tatbestand spricht für die Priorität von Q; Wellhausens (Matth. S. 62f.) Nachweis des Gegenteils überzeugt nicht. In Nr. 34[a], welches sonst alle Züge ältester Überlieferung trägt, mag die Verpflichtung des Bekenntnisses zur Person Jesu sekundär sein; aber notwendig ist die Annahme nicht, und die Verheißung: „Ich werde mich zu ihm bekennen im Angesichte der Engel Gottes“ (also beim Gericht), lautet sehr altertümlich. Ähnlich ist über Nr. 38 zu urteilen: man mag es für wahrscheinlich halten, daß dies ein vaticinium ex eventu ist; aber warum soll Jesus nicht diesen Erfolg seiner Predigt vorher angekündigt haben, während doch Propheten Ähnliches gesagt haben? Er sah gewiß selbst schon bei Lebzeiten, wie seine Verkündigung die Familien gespalten und die Nächsten getrennt

hat. Die nahe verwandte Nr. 45 lasse ich beiseite, da sie nicht ganz sicher ist. — In Nr. 46 (sein Kreuz tragen) liegt wahrscheinlich ein Hysteron-Proteron vor[1], aber gewiß ein uraltes. Der Spruch vom Finden und Verlieren der Seele (Nr. 57) hat nichts Befremdliches.

Die hier kurz besprochenen Stücke haben, abgesehen von Mark. 6, 7—11, noch einige andere Parallelen in diesem Evangelium. Auch Mark. schreibt zu Nr. 34ª (4, 22): *οὐ γάρ ἐστιν κρυπτόν, ἐὰν μὴ ἵνα φανερωθῇ· οὐδὲ ἐγένετο ἀπόκρυφον, ἀλλ' ἵνα ἔλθῃ εἰς φανερόν* (das ist wie eine Übersetzungsvariante zu einem identischen semitischen Text), ferner zu Nr. 46 (8, 34): *εἴ τις θέλει ὀπίσω μου ἐλθεῖν, ἀπαρνησάσθω ἑαυτὸν καὶ ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθείτω μοι*, ferner zu Nr. 57 (8, 35) *ὃς ἐὰν θέλῃ τὴν ψυχὴν σῶσαι, ἀπολέσει αὐτήν· ὃς δ' ἂν ἀπολέσει τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἕνεκεν ἐμοῦ καὶ τοῦ εὐαγγελίου, σώσει αὐτήν*, endlich zu Nr. 24 — doch ist dieser Spruch vielleicht überhaupt nicht aus Q — (9, 37): *ὃς ἂν ἐμὲ δέχηται, οὐκ ἐμὲ δέχεται ἀλλὰ τὸν ἀποστείλαντά με.* Nirgendwo zeigt hier Q einen sekundären Zug gegenüber Markus, wohl aber gilt das Umgekehrte; denn der anachronistische Zusatz: *ἕνεκεν ἐμοῦ καὶ τοῦ εὐαγγελίου* ist Q fremd. — Es ist also Q bei diesen Diataxeis weder von Mark. abhängig, noch ihm gegenüber sekundär. Daß sich hier und im Mark. identische Sprüche finden, ist nicht auffallend; denn diese Anweisungen Jesu standen gewiß in der Überlieferung überhaupt im Vordergrund und mußten in jede Sammlung aufgenommen werden.

Es folgt in Anlaß der Sendung der Johannesjünger die große Rede über den Täufer (Nr. 14. 15), zu der es bei Mark. keine Parallele gibt. Die Geschichte samt Rede ist deshalb so wichtig und trägt zugleich den Stempel der Echtheit, weil unbefangen über Zweifel des Johannes berichtet wird, weil die

1) Die Verweisung auf die Sitte, daß der zum Kreuzestod Verurteilte den Kreuzesbalken tragen mußte, genügt natürlich nicht. Dagegen ist vielleicht zu erwägen, worauf jüngst Reinach wieder aufmerksam gemacht hat, daß der Kreuzestod des Gerechten nach der bekannten Stelle bei Plato und Ps. 22 eine typische und weit verbreitete Vorstellung gewesen sei. Doch fehlt noch viel zur Begründung dieser Hypothese.

Heilandstätigkeit Jesu als sein eigentliches Werk erscheint[1] (also ist in ihr die Nähe des Reiches Gottes gegeben) und weil mit der wertvollsten Charakteristik des Täufers zugleich eine Schätzung seiner Person und Sendung aus dem Munde Jesu erfolgt. Nur die Worte: *ὁ δὲ μικρότερος ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ μείζων αὐτοῦ ἐστιν*, sehen wie ein Hysteron-Proteron (vom Standpunkt der Christus-Gemeinde) aus; ob sie es wirklich sind, läßt sich nicht ausmachen; denn wir wissen nicht, wie weit Jesus in dieser Richtung gegangen ist. Daß für Matth. hier die *βασιλεία τ. θεοῦ* ungefähr gleichbedeutend mit *ἐκκλησία* ist, ist sehr wahrscheinlich, aber ob auch für Q? Hieran schließt sich der wundervolle Vergleich zwischen den spielenden Kindern und dem Volke, das diktatorisch kindische Ansprüche an seine Führer stellt. Wellhausen preßt in Nr. 15 das doppelte *ἦλθεν* und argumentiert: „Die Tempora für Johannes und Jesus sind völlig gleich. Wenn also Johannes hier der Vergangenheit angehört, so auch Jesus". Diese Argumentation, wenn sie den nachträglichen Ursprung der Rede beweisen soll, verstehe ich nicht: Jesus hatte doch bereits längere Zeit gewirkt, als er diese Worte sprach, und sein Bild (im Gegensatz zu dem des Johannes) stand klar in der Öffentlichkeit: warum soll er also nicht haben sprechen können wie er hier spricht, oder vielmehr: wie sollte er anders sprechen? Auch diese Rede trägt m. E. im Ganzen und im Einzelnen den Stempel der Ursprünglichkeit. Man vermag nichts gegen sie einzuwenden als daß sie ein Hysteron-Proteron sein könnte; aber das ist kein Einwand; er ist es um so weniger, als die Worte: „*ἰδοὺ ἄνθρωπος φάγος καὶ οἰνοπότης*" nicht eben das Walten nachträglicher Legende verraten. Auch daß vom Erfolge der Johannesfrage nichts berichtet wird, also das Schwanken des Täufers bestehen bleibt, ist ein gutes Zeichen.

Es mag nun Nr. 23 (das Wehe über die Städte) in Q gefolgt sein. Die „*δυνάμεις αἱ γενόμεναι ἐν ὑμῖν*" sind das, was die Städte so verantwortlich macht. Das ist dasselbe, was in

---

1) Die Erwägungen, welche Wellhausen anstellt, um die Wahrscheinlichkeit zu erweisen, die Worte seien allegorisch zu verstehen, scheinen mir nicht durchschlagend.

der vorhergehenden Perikope in der Antwort an Johannes hervorgehoben worden ist (die Taten Jesu nötigen zum Glauben; wird er dennoch verweigert, so ist es Bosheit), und wenn gesagt ist, Tyrus und Sidon würden Buße getan haben, so ist Nr. 30 zu vergleichen. Man erkennt also, daß diese Abschnitte durch ein und dieselbe Auffassung sachlich enge verbunden sind.

Das folgende Stück (Nr. 25), die große Exhomologese an den Vater, wird zur Zeit von vielen Kritikern als ganz sekundär, ja als ein christliches Gedicht beurteilt. Ich vermag mich ihnen nicht anzuschließen und freue mich, daß auch Schmiedel (Das 4. Evang., 1906, S. 48 ff.) anders urteilt. Ob das Stück wörtlich echt ist — wer kann das behaupten oder beweisen? Aber daß es Gedanken enthält, die sich zu dem echten Gedankenkreise Jesu fügen, läßt sich zeigen. Wann der Jubelruf gesprochen worden ist, wissen wir nicht. Im Gegensatz zu dem vorigen Stück dankt Jesus dem Vater dafür, daß er doch Erfolg gefunden hat — Erfolg für seine Verkündigung, seine Lehre (denn nur das kann „*ταῦτα*“ bedeuten), und zwar bei den Einfältigen. Die Ablehnung seitens der Weisen und Klugen und die Ablehnung dieser Klugen durch Jesus ist gewiß weder ungeschichtlich noch auffallend (sie kling im I Kor.-Brief des Paulus nach). Bedeutet aber „*ταῦτα*“ Erkenntnis, Lehre, so bestimmt sich darnach auch der Sinn des „*πάντα*“, und diese Erklärung wird durch das Folgende lediglich bestätigt — Gotteserkenntnis ist gemeint. Mit Recht sagt Wellhausen: „Es handelt sich in diesem Zusammenhang nicht um Macht, sondern um Erkenntnis, um Einsicht in die göttlichen Dinge, um das wahre Wesen der Religion. Alle Lehre und alles Wissen ist bei den Juden ‚*παράδοσις*‘; die *παράδοσις* Jesu aber stammt unmittelbar von Gott, nicht von Menschen“. „*Πατήρ*“ sagt Jesus, höchst wahrscheinlich nicht „*πατήρ μου*“, wie im Eingang „*πάτερ κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς*“. Das absolute „der Vater, der Sohn“ findet sich ebenso bei Mark. (10, 32), ist also kein Kennzeichen des sekundären Charakters von Q Mark. gegenüber. Der Schluß: „Niemand hat Erkenntnis des Vaters gewonnen als der Sohn und wem es der Sohn offenbaren will“, sagt nichts von einem „ewigen“ Verhältnis des Vaters und Sohnes aus, sondern

bringt eine geschichtliche Tatsache zum Ausdruck. Sie liegt nicht über der Linie, die durch Matth. 13, 16. 17 (*ὑμῶν μακάριοι οἱ ὀφθαλμοί, ὅτι βλέπουσιν κτλ.*), Matth. 11, 9—11 (Urteil über den Täufer) und Matth. 12, 38 ff. (mehr als Jonas und Salomo) bezeichnet ist. Die Zusammenordnung erhabener Momente in diesem Jubelspruch, die als einzelne auch sonst belegt werden können, ist kein Zeichen des Sekundären — oder darf eine erhabene Rede, wie man sie von jedem großen Propheten erwartet, nur Jesus nicht beigelegt werden? Der Spruch enthält also nichts, was zu beanstanden wäre, und darf daher als eines der wichtigsten Stücke zur Charakteristik Jesu benutzt werden. Bei Markus hat er Einzelparallelen, aber keine Parallele; dieser Evangelist war bei seiner unruhigen und hastigen Art gar nicht fähig, einen solchen Spruch wiederzugeben[1].

Die Beelzebul-Perikope (Nr. 29), nicht um der Heilung, sondern um der Rede willen erzählt, hat bei Mark. eine Parallele; bei Matth. und Luk. ist der Markustext so mit dem von Q vermischt, daß man nur Bruchstücke dieses Textes feststellen kann[2]. Sekundäre Züge in Q hat man in dem Satze: *ἄρα ἔφθασεν ἐφ᾽ ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ*, und in dem Spruch: *ὁ μὴ ὢν μετ᾽ ἐμοῦ κατ᾽ ἐμοῦ ἐστιν, καὶ ὁ μὴ συνάγων μετ᾽ ἐμοῦ σκορπίζει*, finden wollen; in dem ersteren sei das Reich bereits als ein gegenwärtiges bezeichnet und in dem letzteren kündige sich das „extra ecclesiam nulla salus" an; dem gegenüber sei Mark. 9, 40 („wer nicht wider euch ist, der ist für euch[3]") ursprünglicher. Allein daß das Satansreich bereits jetzt zu seinem Ende kommt, weil „der Gewaltige" jetzt gebunden wird, sagt auch Markus, wenn auch nur indirekt (c. 3, 27); die direkte Aussage darf dem

1) Näheres s. im. Exkurs I. — Die Fortsetzung des Spruchs bei Matth. (11, 28—30) wird von vielen Kritikern als seine wirkliche Fortsetzung angesehen. Aber wenn sie es ist und der Spruch in Q stand, warum hat ihn Luk. fortgelassen? Er mußte ihm doch gerade für seine Tendenzen willkommen sein. Dazu kommt, daß er doch mehr äußerlich als innerlich mit 25—27 zusammenhängt. Die Frage der Ursprünglichkeit des Spruchs wird durch die Entscheidung, daß er gegenüber den vorhergehenden Versen selbständig ist, nicht berührt.

2) Dies gilt besonders vom Anfang.

3) So D, die griechischen Codd. haben die erste Person.

gegenüber nicht als ein Fortschritt des Gedankens bezeichnet werden. Was aber den folgenden Spruch betrifft, so hat noch niemand den Zusammenhang, in welchem er bei Matth. und Luk. steht, sicher ergründet; dann aber ist es noch viel weniger möglich zu sagen, was Q gemeint hat. Warum man aber an „extra ecclesiam nulla salus" denken soll, sehe ich nicht ein. Selbst wenn, wie wahrscheinlich, *συνάγειν* und *σκορπίζειν* von der Heerde zu verstehen ist (*συνάγειν* findet sich im Täuferspruch [Nr. 1] auch vom Getreide), so sind das doch bekannte prophetische termini technici für die Zuführung Israels zu Gott und die Entfremdung, die nicht ohne bestimmten Anlaß ekklesiastisch verdichtet werden dürfen, mag sie auch Matth. so verstanden haben. Jesus hat doch gewiß von seinem *συνάγειν* mehr als einmal gesprochen. Die Vergleichung aber mit dem scheinbar widersprechenden Spruch Mark. 9, 40 (Luk. hat beide Sprüche) läßt man besser ganz; denn die Sprüche stehen in verschiedenem Zusammenhang und können nebeneinander bestehen. Glaubt man aber von dem kritischen Schema nicht lassen zu dürfen, welches in solchen Fällen eine Unifizierung verlangt, so ist wohl zu fragen, ob nicht der exklusive Spruch und der Spruch, der noch nicht auf die Jünger überträgt, was von Jesus gilt, der ursprüngliche ist. Mindestens kann man in utramque partem argumentieren, also: non liquet. Die in Q angehängte ironische Kritik des Erfolgs der Exorzismen endlich ist so paradox, so singulär und ohne jede „heilsgeschichtliche" Pointe, daß sie niemand beanstanden wird.

Die Perikope von dem Jonaszeichen (Nr. 30), sobald man nur die schlimme Interpolation des Matth. entfernt, ist von besonderer Einfachheit und Kraft. Buße soll dies böse und ehebrecherische Geschlecht tun, und es empfängt, wenn es in eitlem Trachten Zeichen begehrt, nur den Bußprediger wie die Niniviten — aber einen größeren als Jonas; trotzdem bleibt es unbußfertig. Was will man gegen diese Rede einwenden[1]?

---

1) Die Geschichte von der Ablehnnng des geforderten Zeichens steht auch bei Mark. (8, 11 f.), aber in einer ganz selbständigen Form, die nicht die Quelle von Q gewesen sein kann. Das Jonaszeichen, diese unerfindbare schlichte und bittere Abfertigung, fehlt bei Mark. Bei Matth. ist sie umgewandelt, weil sie ihm in ihrer Schlichtheit ungenügend und unzutreffend erschien.

Die nun folgenden Stücke Nr. 33. 43 (Wehe über die Pharisäer und Gerichtsankündigung über Jerusalem), 56 (die Warnung vor falschen Messias'; die Parusierede), 58 („Wer da hat, dem wird gegeben"), 37 (das Kommen des Menschensohnes wie ein Dieb in der Nacht; der gewissenlose und der gewissenhafte Hausmeister) und 59 (die Jünger werden die 12 Stämme regieren) haben, soviel wir zu urteilen vermögen, den Schluß von Q gebildet[1]. Nr. 58 hat auch bei Mark. gestanden (4, 25). Nr. 33. 43 sind oben S. 72f. 119f. besprochen worden. Das exorbitante Hysteron-Proteron, welches Wellhausen in Bezug auf Zacharias annehmen zu müssen meint, ist aller Wahrscheinlichkeit nach Q nicht aufzubürden. Schon 33. 43 sind eschatologisch und weisen auf das kommende Gericht; dasselbe gilt von 56. 37. 58. 59. Die Warnung vor falschen Messias' in Nr. 56 mag ein Hysteron-Proteron sein; zu entscheiden ist das nicht. Abgesehen davon trägt alles den Stempel der Ursprünglichkeit und hebt sich von den detaillierten eschatologischen Reden bei Mark. glänzend ab. Die Verheißung an die Zwölfe, daß sie nach der Parusie Israel regieren werden, zeigt aufs klarste den jüdischen Horizont. Passionsreden hat Q nicht überliefert.

Es bleiben nur noch die Einzelsprüche 26. 40. 42. 44. 48. 50. 53. 54. 55. Wo sie in Q gestanden haben, kann nicht mehr ermittelt werden. Wenn Nr. 26 bei Matth. an Stelle von Mark. 4, 13 (Scheltrede) steht, so besagt das für Q gar nichts, da Luk. den Spruch an einer ganz anderen Stelle hat (10, 23b. 24). Der Spruch zeigt keine spätere Färbung, ebensowenig die drei Gleichnisse vom Senfkorn, Sauerteig und verlorenen Schaf in Nr. 40 und 48; sie machen vielmehr den Eindruck hoher Ursprünglichkeit[2]. — Der Spruch, daß die Heidenvölker mit den Patriarchen im Reiche Gottes zu Tisch sitzen, die Söhne des Reichs aber ausgestoßen werden (Nr. 42), bietet einen ähnlichen Gedanken wie die Drohrede des Täufers. Die Heidenfreundlich-

1) Ferner die beiden Gleichnisse vom großen Abendmahl und von den Talenten, wenn sie überhaupt in Q gestanden haben (s. o. S. 83ff.).

2) S. Jülicher, Gleichnisse II S. 569ff. 314ff. — Das Gleichnis vom Senfkorn, welches auch bei Mark. (4, 30—32) steht, ist in Q etwas kürzer und straffer als dort.

keit geht nicht über die Grenze, die auch schon Propheten erreicht hatten; das Bild von der Mahlzeit ist echt jüdisch. — Der Spruch von der Selbsterhöhung (Nr. 44) findet sich auch bei Mark. — Der religionsgeschichtliche Ausspruch über die Propheten und das Gesetz (Nr. 50) und die mit ihm verbundene Unterscheidung einer Epoche von Johannes bis jetzt erwecken den Verdacht einer späten Konzeption; aber die drei Stufen „Propheten, Johannes, Jesus“ werden auch in Nr. 14 unterschieden, und dort ist die Unterscheidung schwerlich anfechtbar. Auch an diesem Punkte fehlen uns die Mittel, um sicher zu entscheiden, was Jesus sagen und nicht sagen konnte, mag auch die Absteckung einer Periode von den Tagen des Johannes bis jetzt (der Spruch muß nach dem Tode des Täufers gesprochen sein und steht auch bei Luk. sehr viel später als Nr. 14) noch so auffallend sein. Dazu kommt, daß der Wortlaut und der Sinn des Spruchs schwer festzustellen ist. Erstrecken sich Propheten und Gesetz bis Johannes oder haben sie bis Johannes prophezeit? Heißt: „sie erstrecken sich“ soviel wie „sie haben Gültigkeit“ oder soviel wie „es kommen keine neuen Propheten mehr?“ Was heißt: „das Reich Gottes wird gestürmt?“ Und wer sind „die Stürmer?“ Die Originalität des Ausdrucks ist ein starker Schutz für den Spruch. Mehr läßt sich nicht sagen. — Das kurze Wort, daß notwendig Ärgernisse kommen müssen, daß aber dem Menschen, durch den sie kommen, das „Wehe“ gilt (Nr. 53), ist dunkel, da wir nicht wissen, in welchem Zusammenhang es in Q gestanden hat. Ist jener Mensch Judas (schwerlich) oder ist der Spruch generell zu verstehen? — Die Doppelanweisung in Nr. 54, in der jede Hälfte ganz selbständig ist, ist ein schönes Beispiel dafür, daß Matth. Q Zwecken dienstbar gemacht hat, die der Quelle fremd sind. Diese sagte 1., man solle den sündigenden Bruder zurechtweisen, und knüpfte daran die Zusage, daß man dadurch den Bruder retten könne; sie lehrte 2., daß man persönliche Beleidigungen seitens eines Bruders grenzenlos vergeben solle. Matth. hat die Gemeinde hier eingetragen und eine förmliche Bußordnung aufgestellt. Sünden, Beleidigungen und Verletzungen im Jüngerkreise sind gewiß nicht selten vorgekommen, und es ist nicht abzusehen, warum Jesus sich nicht über ihre Behandlung ausgesprochen haben soll. Doch, wir haben dafür bei Mark. Beweise. — Der

letzte Spruch, der noch übrig ist, ist Nr. 55. Auch Mark. hat ihn überliefert (11, 22. 23: *ἔχετε πίστιν θεοῦ. ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὅτι ὃς ἂν εἴπῃ τῷ ὄρει τούτῳ· ἄρθητι καὶ βλήθητι εἰς τὴν θάλασσαν, καὶ μὴ διακριθῇ ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ, ἀλλὰ πιστεύῃ, ὅτι ὃ λαλεῖ γίνεται, ἔσται αὐτῷ*). Daß diese Fassung den Vorzug hat vor Q (*ἐὰν ἔχητε πίστιν ὡς κόκκον σινάπεως, ἐρεῖτε τῷ ὄρει τούτῳ· μετάβα ἔνθεν ἐκεῖ, καὶ μεταβήσεται*), wird niemand behaupten können.

Die Vergleichung von Q und Markus sowie die sachliche Würdigung von Q hat nirgendwo zur Annahme einer Abhängigkeit Q's von Markus, kaum irgendwo zur Konstatierung der geschichtlichen Inferiorität Q's gegenüber Markus, an mehreren Stellen aber zur Feststellung der Überlegenheit jenes im Vergleich mit diesem geführt. Ein Verwandtschaftsverhältnis zwischen Q und Markus besteht allerdings, auch ein literarisches, aber es bezieht sich nur auf wenige Abschnitte und ist augenscheinlich ein vermitteltes: beide haben einiges in derselben fixierten Form, aber in der Regel in verschiedener Übersetzung aufgenommen und wiedergegeben. Auch eine Abhängigkeit des Markus von Q — sollte das Verwandtschaftsverhältnis ein direktes sein, so wäre nur diese Hypothese möglich — ist schwerlich zu statuieren; denn die Annahme ist nirgends gefordert, und das Verfahren des Markus gegenüber Q wäre nahezu unbegreiflich. Ob nicht Markus manches von dem gekannt hat, was in Q aufgenommen ist, ob er diese Kenntnis nicht noch an einigen Stellen verrät, ob nicht hinter Markus (und ihm bekannt) Herrnworte-Sammlungen lagen, die sich stark mit Q berührten, ist eine andere Frage, die wohl zu bejahen ist; aber daß er aus unserem Q geschöpft hat, wird man nicht nachweisen können. Die scheinbarste Verwandtschaft zwischen beiden — die gleiche Akoluthie am Anfang — braucht, wie bereits bemerkt, keineswegs eine literarische zu sein, sondern erklärt sich aus dem Kerygma von Jesus im apostolischen Zeitalter. Der galiläische Horizont, der in Q noch konsequenter festgehalten zu sein scheint als bei Markus, muß einfach als geschichtliche Tatsache hingenommen werden[1].

1) Diese Bestimmung des Verhältnisses zwischen Q und Markus stimmt im wesentlichen mit der Holtzmann's, Wernle's, Bousset's

Chronologische Ordnung im einzelnen darf man in Q nicht suchen. Außer dem Eingang und der Zusammenstellung von Eschatologischem am Schluß hat die Sachordnung geherrscht nnd wahrscheinlich nicht einmal diese überall. Die Lehre be-

---

(in einer Anzeige der Wellhausenschen Einleitung in der Theol. Rundschau), und Jülicher's überein; aber Jülicher (Einleitung[5] S. 320ff.) glaubte sich genötigt, der Kritik Wellhausens einige wichtige Konzessionen zu machen. Er findet, daß dieser es höchst wahrscheinlich gemacht habe, daß die von Matth. und Luk. benutzte Ausgabe von Q nachmarcinisch sei. Er stützt dies durch die Versuchungsgeschichte, die Perikope vom Hauptmann zu Kapernaum (Fernheilung, die entwickelteren Ansprüchen als die naiven Heilungsgeschichten bei Mark. genügen sollte), die „zweifellos jüngere" Fassung des Spruchs: „Wer nicht mit mir ist etc." in Q, weiter des Spruchs von der Lästerung, ferner des Spruchs vom Leuchter. Er nimmt in diesen Fällen aber keine literarische Abhängigkeit an. Es steht natürlich dem nichts entgegen, dass Mark. einiges in ursprünglicherer Fassung aufgezeichnet hat als Q, aber von den angeführten Belegen — die Stellen sind oben besprochen worden — vermag ich kaum einen anzuerkennen. Der Spruch von der Lästerung in Q scheint Mark. gegenüber nicht sekundär; der Leuchter hatte in Q keine Beziehung auf die Jünger (erst Matth. hat sie eingetragen); ob die beiden Worte (mit mir — wider mich; wider euch — für euch) überhaupt konfrontiert werden dürfen, ist zweifelhaft, und wenn sie es dürfen, ist die Entscheidung über die Priorität unsicher: das Herbere gilt doch sonst als das Ursprünglichere. Die Perikope vom Hauptmann hat ihre Pointe nicht in der Fernheilung, sondern im Glauben des heidnischen Mannes, und die Versuchungsgeschichte bei Mark. setzt eine ausführlichere und andere Darstellung höchst wahrscheinlich voraus. Jülicher hat dann noch S. 321f. eine mutmaßliche Entstehungsgeschichte von Q entworfen, in der er eine sukzessive Entstehung für wahrscheinlich hält; in einem bestimmten Momente dieser Entwicklungsgeschichte habe dann der Markus-Plan auf Q eingewirkt; umgekehrt liege es nahe, ja sei geradezu geboten, das Absehen des Markus von so vielen wichtigen Reden Jesu aus dem Umstande zu erklären, das sich eine Sammlung von Reden schon in den Händen der Gläubigen befand. „Demnach wäre Q zugleich älter und jünger als Mark.; was aber Mark. und Q mit einander gemein haben, ist an Umfang und Bedeutung so gering, daß es sich gar nicht lohnt, die hoffnungslose Arbeit der Verknüpfung von einem Leinen- und einem Seidengewebe — die eben doch weit mehr als bloß einzelne Fäden sind — immer wieder aufzunehmen." Dem letzten Satze stimme ich ganz zu, ebenso der aprioristischen Annahme, daß Q aus Vorstufen erwachsen ist; aber die Hypothese, daß Mark. auf Q in einem bestimmten Momente der Entwicklung von Q eingewirkt hat, halte ich für unnötig. Man kann sich für sie schlechterdings nur auf den Anfang von Q berufen, und das reicht nicht aus.

stimmte Auswahl und Anordnung — vorherrschend die moralische Lehre, aber keineswegs ausschließlich: in diesen Reden und Sprüchen kommt auch das Verhältnis Jesu zu allen Mächten im Himmel und auf Erden zum Ausdruck. Es sind *Λόγοι Ἰησοῦ*[1], die ein deutliches Bild von seiner Verkündigung in der Mannigfaltigkeit ihrer Beziehungen geben. Die „*δυνάμεις*“ sind vorausgesetzt, aber nicht erzählt. In der Mitte zwischen einer formlosen Sammlung von Worten Jesu und den schriftlich fixierten Evangelien stehend, ist Q die Vorstufe für diese. Q kann nicht entstanden sein, nachdem der Evangeliumtypus — Worte, Wundertaten und Passion, Beweis der Messianität — durch Markus geschaffen war; denn als Ergänzung desselben kann Q schlechterdings nicht aufgefaßt werden, und der Evangelientypus, einmal entstanden, hat sich souverän durchgesetzt (s. die apokryphen Evangelien neben den kanonischen).

Die sachliche Charakteristik des Inhalts von Q wird dieses Urteil erhärten. Ich versuche im folgenden die Hauptzüge zusammenzufassen.

Die Diataxeis, die einen so großen Umfang haben (entsprechend Matth. 5—7. 10) und einen Hauptteil von Q bilden, umfassen Anweisungen an die Jünger (zuerst vor dem Volke, dann nicht öffentlich). Überall wo das christologisch-apologetische Interesse noch nicht überwog, stand das Interesse an den Geboten Jesu im Vordergrund. So können wir es von Paulus bis Justin, aber auch noch weiterhin verfolgen. Naturgemäß setzten sich die „Christen“ an die Stelle der Jünger und bezogen auf sich, was diesen gesagt war. Aber davon, daß die Sprüche sich nun unmerklich oder merklich modifizierten, findet man in Q nur erst wenige sichere Spuren. Organisation und Kirche, wie bei Matth., treten in Q noch nicht hervor. Die Sprüche gelten dem Einzelnen, auch wo eine Mehrheit angeredet ist. Die prinzipielle Auseinandersetzung mit dem Judentum und die Entgegensetzung

1) Daß Q aus Reden und Erzählungen gemischt sei, wäre eine unrichtige Charakterisierung. Abgesehen von der Versuchungsgeschichte, die als Ouvertüre voransteht, ist bei den übrigen sechs Erzählungen die Erzählung nur Einleitung zur Rede. Das ist besonders deutlich bei der Geschichte vom Hauptmann, bei dem Zeugnis Jesu über den Täufer und der Beelzebul-Perikope. Aber auch bei den drei anderen Geschichten (17. 30. 54) steht es nicht anders.

der alten und neuen Gebote fehlt; nur in bezug auf die Ehescheidung geht Jesus über das Gesetz hinaus. Sonst wird gesagt, daß das Gesetz so lange bleibt wie Himmel und Erde[1]. Der jüdische Horizont und die jüdische Art zeigt sich auch darin, daß die Seligkeit im Reiche Gottes als ein Tafeln mit Abraham, Isaak und Jakob vorgestellt und den Jüngern die Regierung der zwölf Stämme verheißen wird. Aber der Gegensatz zu dem gegenwärtigen Geschlecht in Israel, dem „bösen und ehebrecherischen Geschlecht“, welches die Gottesmänner kommandieren will, und der Kampf gegen seine geistigen Führer, die Pharisäer, ist nirgendwo schärfer ausgeprägt als in der Quelle. Die Kinder des Reichs werden ausgestoßen; Heulen und Zähneklappen wartet ihrer; Sodom und Gomorrha wird es erträglicher ergehen als Chorazin, Bethsaidan und Kapernaum, und den Pharisäern droht ein furchtbares Wehe. Die Heidenfreundlichkeit — sie werden an Stelle der Kinder des Reichs mit Abraham speisen — fügt sich ohne Schwierigkeit in das Bild oder bietet vielmehr keine größere Schwierigkeit als die ähnlich lautenden früheren Ankündigungen der Propheten. Hierher gehört auch die Hervorhebung des Glaubens des heidnischen Hauptmanns. Die Gebote im einzelnen, so verschieden und mannigfaltig sie sind, atmen doch einen und denselben Geist, den der strengen Einheitlichkeit der guten Gesinnung, der absoluten Souveränität des Guten d. h. Gottes im Herzen, sich darstellend in der Demut, dem zuversichtlichen Gebet, der Liebe und Versöhnlichkeit, dem Verzicht auf irdische Rechte, irdische Güter und irdische Sorgen, endlich in der Bereitwilligkeit zu leiden. Die Forderung der Buße vermißt man nicht; denn sie liegt implicite in allen diesen Geboten (s. o. S. 141 f.); sie tritt übrigens in Nr. 30 (vgl. 23) wuchtig hervor. Im ganzen ist hier die Lebensordnung Jesu gegeben und alle seine Verheißungen — eine Zusammenfassung echter, das Leben umgestaltender Anordnungen, der nichts im Evangelium gleichkommt. Das Größte an ihnen ist die Selbstverständlichkeit der Forderung, weil der Mensch zu Gott gehört; diese Selbstverständlichkeit gibt ihnen die Kraft.

In den zur sog. Instruktionsrede gehörigen Stücken ist es

---

1) Das Gesetz und die Propheten. Diese stehen im Vordergrund. Namentlich ist es ihr Geschick, Verfolgung zu leiden, das Jesus vorhält, s. Nr. 3. 33. 43.

nicht anders. Herb und unerbittlich lauten die Worte; kaum irgendwo wird ein Schrecken anders gemildert als durch den Hinweis auf das Jenseits, durch den Trost, daß die Feinde die Seele nicht morden können. Auf Erden ist nichts zu erwarten als das Schicksal der Propheten. Gottes guter und gnädiger Wille und seine providentia circa minimum ist nur am Ende erkennbar; vorher macht er niemals die Zeche; doch gibt er „Gutes“ denen, die ihn darum bitten, und weiß, was seine Kinder bedürfen.

In diesen Reden und Sprüchen ist der Begriff „das Reich Gottes“ häufig[1]. Es ist zukünftig gedacht in Nr. 12 („Es werden nicht alle, die Herr Herr sagen, in das Reich Gottes kommen“), in Nr. 16 („Predigt, daß das Reich Gottes nahe gekommen ist“), in Nr. 42 („Heiden werden im Reich Gottes mit Abraham tafeln; die Kinder des Reichs werden ausgeschlossen“), auch in Nr. 33 („Ihr schließt das Reich Gottes zu, ihr tretet selbst nicht ein und hindert die Anderen am Eintritt“)[2] und in Nr. 35 („Trachtet nach dem Reiche Gottes, und alles dieses wird euch [dort] gegeben werden“). Aber an den vier übrigen Stellen steht es anders. In Nr. 29 wird gesagt, daß in der Befreiung von der Dämonenherrschaft das Reich Gottes bereits zu dem Volke gekommen ist. In den Gleichnissen vom Senfkorn und Sauerteig (Nr. 40) wird es als eine gegenwärtig wachsende und die Menschen durchdringende Macht vorgestellt, und diese Auffassung ermöglicht es, die neue Periode, die nach der Wirksamkeit des Täufers durch das Wirken Jesu angebrochen ist, schon als die Periode des Reichs (als eines gegenwärtigen) anzusehen (Nr. 14. 50). Mit „Kirche“ hat das nichts zu tun. Was immer die Worte: ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ βιάζεται, καὶ οἱ βιασταὶ ἁρπάζουσιν αὐτήν, bedeuten mögen — „kirchlich“ lauten sie nicht. Wer aber die Antinomie „das Reich ist zukünftig und ist gegenwärtig“ unerträglich findet, mit dem ist nicht zu streiten. Die Souveränität des eschatologischen Gesichtspunktes wird durch diese Antinomie nicht beeinträchtigt; nur muß man diese Souveränität nicht ausschließlich in der, auch in Q bezeugten, dramatischen Eschatologie suchen und damit die Verkündigung Jesu im Interesse einer dürftigen und niederen Einheitlichkeit verkümmern. Hinter und

1) Q und Markus klingen hier zusammen.

2) Ganz sicher ist hier der eschatologische Sinn nicht.

über der dramatischen Eschatologie steht die „Eschatologie“, daß Gott in Lohn und Strafe Recht behält und daß sein Wille sich in der Moral ausprägt, der das Leben zu opfern ist.

Ob Q eine im wesentlichen einheitliche und alte Quelle ist, muß sich schließlich an der Art bewähren, wie sich die Person Jesu darstellt. Hier ergeben sich folgende Beobachtungen:

1. Q sieht, worauf bereits oben (S. 120 f. etc.) hingewiesen wurde, von der Passion ganz ab. Dies bleibt selbst dann noch auffallend, wenn man den mutmaßlichen Zweck der Zusammenstellung: „*Λόγοι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, οὓς ἐλάλησεν διδάσκων*“, scharf im Auge behält. Aber das Auffallende hier ist eine Tatsache, an der nicht zu rütteln ist, und sie bestätigt jedenfalls, daß wir es mit einer sehr alten Sammlung zu tun haben[1]. Mit dieser Beobachtung hängt die zweite eng zusammen, daß

1) Ein Skeptischer, der religionsgeschichtlich durchgebildet ist, findet hier vielleicht noch mehr. Er wird so argumentieren: Die älteste Quelle, die wir über Jesus besitzen, weiß von seinem Kreuzestode nichts. Dies ist um so auffallender, als sie kein formloser Haufe von Sprüchen ist, sondern mit der Messiasweihe und -bewährung beginnt. Hat sie einen geschichtlichen Anfang gehabt, so muß sie auch einen geschichtlichen Schluß besessen haben, d. h. sie muß die Passion erzählt haben — wenn sie stattgefunden hat. Da sie sie nicht erzählt, hat sie auch nicht stattgefunden. Dieser Verdacht wird verstärkt, wenn man erstens erwägt, daß die Passion (und zwar eben als Kreuzestod) enge zur Auferstehung gehört und mit ihr zusammen in gewissen Kreisen ein festes Stück der Geschichte des Christus bildete (lange vor Jesus); wenn man ferner erwägt, daß die Auferstehung und was mit ihr zusammenhängt, ganz unglaubwürdig ist und lediglich in die Geschichte projizierte Dogmatik darstellt, und wenn man sich endlich erinnert, wie unsicher, geheimnisvoll und bedenklich alle Passionsankündigungen in den Evangelien sind und wie unsicher und widerspruchsvoll die Erzählung von der Passion selbst ist. Überschlägt man das alles, so ist es eine Halbheit, aus der Geschichte des Christus lediglich die Passion für den geschichtlichen Jesus in Anspruch zu nehmen, das Übrige aber zu verwerfen. Man muß vielmehr reinen Tisch machen und auch das „Gekreuzigt unter Pontius Pilatus“ streichen. Der Nachweis, daß die älteste Quelle von der Passion nichts weiß, ist das Siegel auf die kritische Operation. Aus Q kann man nur schließen, daß Jesus in einer mehr oder weniger rätselhaften Weise plötzlich verschwunden ist. Darauf deuten ja auch die Worte in Q (Matth. 23, 39): „Ihr werdet mich hinfort nicht sehen, bis ihr sprecht: ‚Gelobt sei der Kommende im Namen des Herrn‘“. Ich halte es für sehr wohl möglich, daß wir diesen oder ähnlichen Unsinn nächstens zu hören

2. Q keine christologisch-apologetischen Interessen hat, aus denen sich die Auswahl, Zusammenstellung und Färbung der Reden und Sprüche erklärt. Q unterscheidet sich dadurch aufs bestimmteste von Mark., Matth. und Johannes. Am nächsten kommt ihm noch Luk.; aber dieser ist deshalb mit Q nicht wohl zu vergleichen, weil sein leitendes Interesse, Jesu übermenschliches Heilandswirken darzustellen, in Q ganz fehlt (wenn dieses Wirken auch deutlich den Hintergrund bildet). Daß alles Christologische in Q, nachdem in der Einleitung ([Taufe und] Versuchungsgeschichte) die Messianität (Gottessohnschaft) Jesu festgestellt war, nur implicite gegeben ist bzw. seine Determination von der Einleitung erhält (mit Ausnahme von Nr. 25 uud der Ankündigung der Wiederkunft), ist ein Beweis, daß diese Sammlung ausschließlich für die Gemeinde bestimmt war und daß sie sich an solche richtete, die eine Versicherung, daß ihr Lehrer auch der Gottessohn sei, nicht bedurften. Gewiß hat die apologetische Epoche der christlichen Lehrüberlieferung mit der Existenz der Gemeinde ihren Anfang genommen, aber der Zustand, daß sich die Apologetik in die Details eindrängte, braucht nicht ab initio eingetreten zu sein. Eben das bezeugt Q.

3. Aber wenn Q auch nicht unter christologisch-apologetischen Interessen gesammelt worden ist, ist es doch reich an Reden und Sprüchen, in denen die Person Jesu spezifisch hervortritt und sich charakterisiert. Folgende Stücke kommen in Betracht: 1. 2. 12. 13—15. 17. 18. (19). 22—26. 29. 30. 31. 34[a]. 34[b]. 37. 38. 43. 45. 46. 50. 56. 59. Welch ein Bild gewinnt man hier?

Nachdem Johannes auf den nach ihm Kommenden, der größer ist als er, hingewiesen und ihn als den Feuerrichter bezeichnet hatte (ganz im Sinne der eschatologisch-messianischen Erwartung), war in Q wahrscheinlich die Taufe Jesu erzählt samt der Herabkunft des Geistes und der Himmelsstimme, durch welche er als der Gottessohn (Messias) im Sinne von Ps. 2, 7 bezeichnet wurde. Die Anwendung dieses Spruchs schließt sowohl

bekommen werden. Der Anfang ist schon gemacht. In Wahrheit gibt es viel zu viele Möglichkeiten, wie die merkwürdige Abgrenzung von Q zu erklären ist, und ist vor allem unsre Kenntnis von Q und seinem Schlusse viel zu unsicher, als daß man auf dieser Grundlage ein kritisches Gebäude errichten dürfte.

die Präexistenz als auch die wunderbare Geburt aus. In der satanischen Versuchung — so berichtete Q weiter — hat sich dann die Gottessohnschaft (Messianität) sofort bewährt. Die Versuchungen sind messianische, d. h. Jesus soll die Prüfung, die ihm, dem Messias, auferlegt ist, mit seiner Wundermacht durchbrechen; er soll im Vertrauen auf die ihm verheißene Engelhilfe ein Schauwunder tun und so Anhang gewinnen, und er soll durch Unterordnung unter den Satan mit einem Schlage Herr der Erde werden. Er lehnt das alles ab: nun beginnen die *Λόγοι Ἰησοῦ*; die apologetisch-christologische Frage ist beantwortet und abgemacht.

In der „Bergpredigt", die als ganze über dem Niveau eines prophetischen Manifests liegt, tritt nur an zwei Punkten die Person Jesu hervor. Seine Lehre bezeichnet er selbst als das Licht, das auf den Leuchter gehört, damit es allen scheine (31), und an dem Gehorsam gegen seine Gebote, der mit dem Tun des Willens des Vaters gleichgesetzt wird[1], entscheidet es sich, ob ein Mensch sein Haus auf einen Fels oder auf Sand baut; das „Herr, Herr"-Sagen ist wertlos (12).

Die darauffolgende Geschichte vom Hauptmann (13) soll nicht sowohl die Wundermacht Jesu als den Glauben des Heiden bezeugen; nur implicite sagt sie, daß ihm Wunderkräfte zur Verfügung stehen. Jesus verlangt einen starken Glauben und findet ihn — in Israel nicht, sondern bei den Heiden. Wenn diese Geschichte, und nur sie, in Q die Stoffe unterbrochen hat, die bei Matth. in c. 5—7 und 8—10 stehen, so bekommt sie eine außerordentliche Bedeutung, aber nicht in christologischer Hinsicht.

In den Diataxeis an die Jünger und den beiden Stücken, die ihnen vorausgehen (Nr. 17 und 18), ist das Spezifische der Person Jesu auch nur indirekt, aber um so eindrucksvoller ge-

---

1) In Nr. 6 heißt es: „damit ihr Kinder seid eures Vaters" und „seid barmherzig, wie euer Vater"; in Nr. 25 heißt Gott viermal einfach der Vater bez. „Vater, Herr Himmels und der Erde" (und daneben steht „der Sohn"), in Nr. 27 werden die Jünger angewiesen, zu Gott mit der Anrede „Vater" zu beten; in Nr 28 heißt es: „um wieviel mehr wird der Vater (*ὁ ἐξ οὐρανοῦ*) Gutes geben", und in Nr. 35: „euer Vater weiß, daß ihr dieses alles bedürft". „Mein Vater" findet sich also nur an unsrer Stelle (12), aber gerade hier ist der Text unsicher.

geben. Jetzt ist das Feld reif zur Ernte (18), aber der Arbeiter sind wenige; Arbeiter sein heißt Jesu folgen, wohin er geht, auch in die größte Niedrigkeit[1], und ihm folgen mit Verzicht auf alle früheren Verhältnisse, selbst auf das zu dem leiblichen Vater (17); denn „ich bin nicht gekommen Frieden zu bringen, sondern das Schwert und die Nächststehenden zu entzweien" (38, bzw. 45). Jesum gilt es vor den Menschen zu bekennen; denn nur zu solchen Bekennern wird er sich selbst im Gericht vor den Engeln bekennen (34[a]). Kapernaum ist durch die Wirksamkeit Jesu daselbst „bis zum Himmel erhoben", Chorazin und Bethsaidan haben Wundertaten gesehen wie sonst keine Stadt — um so schrecklicher wird das Gericht über ihren Unglauben sein! Er bedeutet die Wende und das kritische Zeichen für alle.

In diesen Sprüchen findet sich außer dem messianischen Bekenntnis beim Gericht dreimal der Ausdruck „Menschensohn" (17. 34[a, b])[2] und sonst noch viermal in Q (15. 30. 37. 56). „Der Menschensohn hat nicht, wo er sein Haupt hinlegt", „er wird sich zu seinen Bekennern bekennen", „ein Wort gegen ihn wird vergeben", „der Menschensohn ist gekommen, ißt und trinkt", „wie Jonas den Niniviten, so ist der Menschensohn diesem Geschlecht zum Zeichen geworden", „er kommt zu einer Stunde, da ihr es nicht erwartet", „wie die Tage Noahs wird die Parusie des Menschensohns sein". Drei von diesen Sprüchen sind eschatologisch; aber die vier anderen lassen das als bedeutungslos erscheinen. Man muß konstatieren, daß der Ausdruck nach Q eine geläufige Selbstbezeichnung Jesu gewesen ist. Bei dem Absehen von aller Chronologie ist Q nicht geeignet, als Unterlage für Untersuchungen über den Moment zu dienen, von welchem an sich Jesus so bezeichnet hat. Nur auf das Markusevangelium kann man sich für solche Untersuchnngen stützen.

1) Man beachte, daß der Spruch: „die Füchse haben Gruben usw." nicht von der Nachfolge in den Tod spricht, sondern in die bitterste Armut. Welch' ein Zeichen der Echtheit! Aber in Nr. 46 steht es anders; da wird die Kreuztragung als die notwendige Form der Nachfolge geboten. Es ist, wie schon bemerkt, die einzige Stelle, in welcher der Kreuzestod in Q vorkommt. Ob in Q gestanden hat: „Ich sende euch wie Schafe mitten unter Wölfe" und „Wer euch aufnimmt, nimmt mich auf usw.", ist, wie gezeigt, nicht gewiß.

2) Doch ist er in Nr. 34 unsicher.

Q trägt aber insofern etwas zu ihnen bei, als es lehrt, wie vollkommen und schnell sich das Bewußtsein verwischt hat, daß es eine Zeit gegeben, wo Jesus sich nicht so nannte. Über den Sinn des Ausdrucks in Q kann man schwerlich im Zweifel sein. Wenn das einzige Historische im engeren Sinn des Worts in Q die Erzählungen von dem Hinweise des Täufers auf den kommenden Messias, (von der Taufe) und von der messianischen Versuchung sind und dann plötzlich und wiederholt in der Spruchsammlung der Ausdruck „der Menschensohn“ auftaucht, so kann er im Sinne von Q gewiß nichts anderes als den Messias bedeuten[1].

Wo Q referiert, da braucht es den Ausdruck nicht, sondern spricht einfach von Jesus (nicht ὁ κύριος) oder von „ὁ Χριστός“. Letzteres im Eingang zu den Perikopen über den Täufer (14. 15. 50). Die auf die Person Jesu bezüglichen Momente in dieser Rede und in der Exhomologese an den Vater sind die wichtigsten in der Spruchsammlung. Jesus stützt sich hier (wie in Nr. 23 auf seine δυνάμεις) auf seine Werke. Diese sind die des Messias; aber das runde: „Ich bin der Messias“ ist vermieden. Zu den Werken gehört auch das „πτωχοὶ εὐαγγελίζονται“, und auf dieses bezieht sich ausschließlich oder hauptsächlich das: „μακάριός ἐστιν ὃς ἂν μὴ σκανδαλισθῇ ἐν ἐμοί“, welches in Q natürlich messianisch verstanden werden muß. Die nun folgende hohe Schätzung des Täufers, der alle Propheten überragen soll, stützt sich letztlich nicht auf die eigene Größe des Mannes, sondern auf seinen Beruf, Vorläufer zu sein, wodurch wiederum die Messianität Jesu indirekt zum Ausdruck gebracht wird, die in dem Satze, daß der Kleinste im Gottesreich größer als Johannes ist, vollends hervortritt. Hiernach kann die unbefangene Gegenüberstellung: „der Täufer kam, der Menschensohn kam“, nicht als eine Gleichstellung verstanden

---

1) Es ist mir noch immer sehr wahrscheinlich, daß er auch im Munde Jesu nie eine andere Bedeutung gehabt hat. — Natürlich hat man im einzelnen Fall schlechterdings keine sichere Gewähr, daß Jesus gerade in solchen Sprüchen sich den Menschensohn genannt hat, wo Q ihn sich so nennen läßt. Es ist z. B. mehr als zweifelhaft, daß Jesus in Nr. 15 den Ausdruck gebraucht haben soll, während er in derselben Rede vorher (Nr. 14) jede messianische Selbstbezeichnung deutlich genug vermieden hat.

werden — jene Gegenüberstellung, die uns die einzigartige Kunde gebracht hat: *ἦλθεν ὁ υἱὸς ἐσθίων καὶ πίνων, καὶ λέγουσιν· ἰδοὺ ἄνθρωπος φάγος καὶ οἰνοπότης, τελωνῶν φίλος καὶ ἁμαρτωλῶν.* Bei dieser Abgrenzung der Bedeutung des Täufers gegenüber den Propheten einerseits und Jesu anderseits kann der Satz, daß die Propheten und das Gesetz bis Johannes reichen, nicht mehr befremden.

Man sagt — ich kehre zur geschichtlichen Frage (s. oben S. 150f.) noch einmal zurück —, daß diese ganze Rede das Produkt einer späteren Zeit sei, und wer dürfte für die Wörtlichkeit einer solchen Rede einstehen! Allein man hat anderseits zu bedenken, daß sie in Q mitten unter moralischen Geboten steht und Q keine apologetisch-christologischen Zwecke verfolgt. Man hat ferner zu bedenken, daß es eine pure petitio principii ist, die es verbietet, daß sich Jesus überhaupt über solche Erscheinungen ausgesprochen hat, über die man auch später noch Erwägungen anzustellen Grund hatte. Warum darf er sich nicht über den Täufer geäußert und so über ihn geäußert haben, während doch der Kontext (in Matth. 11, 4—6 und 11, 16—19) so zuverlässig wie nur möglich ist? Muß man nicht vielmehr umgekehrt sagen, daß er sich notwendig über ihn äußern mußte, und daß es weder befremdet, wenn er ihn unter sich stellte, noch wenn er ihn den Propheten überordnete? Anderes und mehr aber ist über ihn in prinzipieller Hinsicht nicht gesagt, mit Ausnahme des schwer erträglichen *ἀπὸ τότε ἕως ἄρτι.* Daß aber der ganzen Rede das „Ich bin es“ zugrunde liegt, ist kein Grund zu Bedenken, oder man muß den Federstrich über den ganzen Inhalt der Evangelien ziehen.

Über die darauf folgende Perikope (Nr. 25), zu der vielleicht auch Nr. 26 gehört, ist in christologischer Hinsicht oben S. 152f. schon gehandelt worden. Sie bildet den Höhepunkt der Selbstaussagen Jesu und führt doch über die Linie nicht hinaus, daß er die Gotteserkenntnis den Einfältigen hat bringen dürfen, die Gotteserkenntnis, die er als der Sohn (Messias) zuerst allein erhalten hat und die er nun offenbart, wem er will. Der Spruch, der die Jünger selig preist, daß sie sehen und hören, was zu sehen und zu hören alle Propheten (und Könige) umsonst verlangt haben, stellt den abschließenden Charakter dieser Gotteserkenntnis noch einmal ins Licht und bezeugt zugleich,

daß Jesus (s. den vorigen Abschnitt) über das Verhältnis des Einst und Jetzt — nicht nur in bezug auf das Gesetz, sondern auch auf die Propheten — wirklich reflektiert hat.

Dies zeigt sich auch in der Beelzebul-Perikope (29): wenn in seinen Dämonenaustreibungen, die in Kraft des Geistes Gottes geschehen, das Reich Gottes bereits auf diese Erde eingetreten ist, so ist eine neue Zeit angebrochen, nämlich die des Messias. Er braucht sich nicht so zu nennen und nennt sich nicht so: die Taten sprechen. Auch hier wird gesagt (s. o. S. 165): er ist das kritische Zeichen für alle: „Wer nicht mit mir ist, der ist wider mich"; und es ist derselbe Gedanke, der in Nr. 30 ausgeprägt ist: „Was Jonas den Nineviten war, das bin ich diesem Geschlecht"[1] — der Bußprediger, aber der Bußprediger, der größer ist als Jonas, und der König, der weiser ist als Salomo. Erst in den letzten Stücken ist der Wiederkunftsgedanke angeschlagen und damit die Messianität enthüllt; er findet sich in Nr. 43: *οὐ μή με ἴδητε ἀπ᾽ ἄρτι ἕως ἂν [ἥξῃ ὅτε] εἴπητε· εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου*, in Nr. 37, wo er dem ganzen Stück zugrunde liegt, und in Nr. 56, wo er ebenso alles beherrscht. In dem ersten Stück wird auch die Zerstörung Jerusalems (des Tempels?) geweissagt, aber lediglich so, daß ein älteres Prophetenwort aufgenommen wird. In dem zweiten Stück dient der Wiederkunftsgedanke dem Zweck, die Wachsamkeit, Bereitschaft und Gewissenhaftigkeit einzuschärfen; in dem dritten wird eine Schilderung gegeben, wie es in der Welt bei der Wiederkunft aussehen wird — wie in den Tagen Noahs —, und wie unerwartet und plötzlich sie hereinbricht; zugleich wird vor falschen Messias' gewarnt. Vielleicht der letzte Spruch, der in Q gestanden hat, ist Nr. 59: „Ihr, mein Gefolge, werdet sitzen auf zwölf Thronen und die zwölf Stämme Israels regieren". Er ist das denkbar stärkste Zeugnis dafür, daß Q von der Messianität Jesu beherrscht ist; sie wird, im Eingang erwiesen, bis zuletzt als selbstverständlich vorausgesetzt und Jesus selbst enthüllt sie in den eschatologischen Reden.

---

1) Der scheinbare Widerspruch, daß Jesus auch in Q auf seine *δυνάμεις* und *ἔργα* verweist und doch erklärt, daß diesem Geschlecht kein Zeichen gegeben wird, ist kein solcher. Wunder und Zeichen läßt er sich von diesem Geschlecht so wenig abringen wie vom Satan.

Die „Christologie", wie sie Q verstanden hat, gibt ein völlig eindeutiges und einfaches Bild[1]. Q weiß es nicht anders: Jesus war der Messias, bei der Taufe zum Gottessohn eingesetzt, und alle seine Sprüche stehen daher auf diesem Hintergrund. Denkt man aber die Einleitung weg, so ergibt sich ein wesentlich anderes Bild. Man hat eine Spruchsammlung vor sich, in der ein Lehrer, ein Prophet, einer der mehr ist als ein Prophet — der letzte, entscheidende Bote Gottes — spricht, aber so gewiß er unbedingten Gehorsam für seine Gebote, in denen sich der Wille Gottes ausdrückt, verlangt und Nachfolger fordert, so wenig tut er das mit dem ausgesprochenen Selbstzeugnis: Ich bin der Messias. Er verweist vielmehr lediglich auf seine Wundertaten und Werke (sofern er nicht auf den Eindruck des Selbstverständlichen in seinen Geboten rechnet). Sieht man daher von der Bezeichnung „Menschensohn" ab — daß Jesus sie gebraucht hat, ist sicher; aber für keinen einzelnen Spruch ist sie gesichert —, so ist in den Sprüchen erst am Schlusse die Messianität von Jesus in Anspruch genommen, und zwar in der Form der zukünftigen Parusie: er, der schon in seiner jetzigen Existenz mehr ist als ein Prophet und größer als Johannes, der der Sohn ist, wird der zukünftige König und Richter sein.

Ist die Verkündigung Jesu (nach den Ergebnissen der Kritik an den Berichten des Mark.) so zu denken, daß er in dem ersten und längsten Teil seiner Wirksamkeit von sich als dem Messias nicht gesprochen (weil er sich zunächst weder so beurteilt hat noch beurteilen konnte), auch die Messianität, wenn sie ihm entgegengetragen wurde, abgelehnt hat, daß er aber erfüllt war von der Kraft und dem Bewußtsein, als Bote Gottes die entscheidende Sendung zu besitzen und Gott zu kennen, wie ihn keiner kennt, und dies auch immer wieder ausgesprochen hat; hat er dann zu Cäsarea Philippi das Bekenntnis der Jünger:

---

1) Nur in Nr. 10 bezeichnet sich (indirekt) Jesus als Lehrer und seine Jünger als Schüler; jedoch ist implicite dieses Verhältnis auch sonst vorausgesetzt, aber es ist für den Sammler neben dem Verhältnis des Messias und seiner Reichsgenossen kein Problem gewesen, sondern ordnet sich ihm einfach unter. Der Messias, der die Gotteserkenntnis usw. bringt, kann dies nur dadurch tun, daß er lehrt.

„du bist der Messias“ d. h. du wirst es sein, angenommen[1] und sich von nun an (wenn auch bis zum Einzuge in Jerusalem noch immer zurückhaltend) den Menschensohn genannt und mit steigender Zuversicht seine Parusie d. h. seine Messianität verkündet — so kann man aus der Spruchsammlung in Q, sofern man nur die Einleitung wegdenkt, keinen Widerspruch gegen diese Entwicklung erheben. Man kann sie freilich aus der Spruchsammlung auch nicht bestätigen, oder doch nur unsicher, weil Q die Chronologie so schwach berücksichtigt hat; aber die Hauptsache läßt sich doch auch aus Q erweisen: in den in Q gesammelten Sprüchen ist die Messianität deutlich nur in der Form der Parusie gegeben[2], und Glauben verlangt Jesus in diesen Sprüchen nicht, weil er der gegenwärtige Messias ist — ein Ungedanke —, sondern weil er Gottestaten tut und Gottesgebot verkündet.

VII. Schluß. Ursprung und Wert von Q.

Betrachtet man Q ohne seine Einleitung (Nr. 1. 2), so weist es in das höchste Altertum — das braucht nicht erwiesen zu werden —, aber auch wenn man Q mit dieser Einleitung ins Auge faßt, stellt sich das Urteil kaum anders. Die Auffassung, daß Jesus bei der Taufe die Messianität erhalten habe, hat sich

1) Das Fehlen dieses wichtigen Stücks in Q rät, es in seiner Bedeutung nicht zu überschätzen. Übrigens kann die Johannesfrage samt der Antwort Jesu in Q als eine Parallele zu jenem Stück aufgefaßt werden.

2) Die Exhomologese an den Vater kann zeitlich nach Mark. 8, 27 ff. fallen, aber diese Annahme ist nicht notwendig. Auch bei der zurückhaltendsten Anwendung psychologischer Erwägungen liegt es auf der Hand, daß Jesu Sohnesbewußtsein älter gewesen sein muß als sein Messiasbewußtsein, und die Vorstufe für dieses. Aller Apokalyptik und messianischen Dogmatik zum Trotz muß behauptet werden, daß bei Jesus das Bewußtsein der Gottessohnschaft und der Messianität unmöglich von Anfang an zusammengefallen sein können; denn das Bewußtsein der Messianität bedeutete niemals etwas anderes als ein Bewußtsein um etwas, was er sein wird. Ihm muß das Bewußtsein von dem, was er ist, vorangegangen sein, und nur wenn dieses die Höhe des Sohnesbewußtseins erreicht hatte, konnte es den Übergang über die gewaltigste Kluft finden.

wie Markus beweist, schon im apostolischen Zeitalter und im Jüngerkreise gebildet — wie frühe, wissen wir nicht. Eindrucksvoll und unkontrollierbar, wie sie war, kann sie sich schon sehr bald gestaltet und eingebürgert haben. Denn die Auffassung, die ihr voranging, nach der Jesus bei einer Verklärung von Gott als Messias bezeugt worden ist, ist schon bei Markus ein ganz unverstandenes Stück, und Matth. und Luk. wußten nichts mehr über dasselbe, als was sie bei Mark. lasen. Ferner, daß sich Jesus die Hauptzeit seiner Wirksamkeit hindurch weder als zukünftiger und noch viel weniger als gegenwärtiger Messias dargestellt hatte, war nachträglich überhaupt kein Problem. Die Jünger mußten sich einfach sagen: Wir haben ihn nicht verstanden, und sie haben sich das gesagt. Die Nöte und Konfusionen, die sich uns jetzt bei ihrer und ihrer Schüler Wiedergabe einzelner Geschichten und Reden darstellen, und die so seltsame Ausflüchte und Hypothesen in bezug auf die Markusberichte veranlaßt haben, existierten für sie bei diesem refugium ignorantiae nicht[1]. Auch Markus weiß so wenig von Entwicklung hier wie Q; auch er datiert ebenso wie Q die Gottessohnschaft (Messianität) auf den Anfang der Wirksamkeit Jesu, und nur seiner, man darf wohl sagen, im einzelnen ganz unbekümmerten und naiven Art, in der er zusammengerafft und gehäuft hat — sie kontrastiert seltsam mit der Energie, mit der er seinen Hauptzweck verfolgt und in den widersprechendsten Erzählungen bezeugt findet —, verdanken wir es (wider Willen und Absicht des Markus), daß wir von den Stadien der Wirksamkeit Jesu etwas ahnen.

Q, eine ursprünglich aramäisch niedergeschriebene (s. Wellhausen, Nestle u. a.) Spruchsammlung, gehört dem apostolischen Zeitalter an — seine Form und sein Inhalt beweisen das; Gegengründe vermag ich nicht zu erblicken; speziell die Zerstörung Jerusalems ist als schon geschehen nicht vorausgesetzt[2] — und ist älter als Markus. Der Einfluß des „Paulinismus“, der bei Mark. so stark ist, fehlt ganz, und demgemäß ist auch der Hauptgedanke des Mark., daß Jesus, sein Tod und seine Auferstehung, der Inhalt seines eigenen

---

1) Sie zeigen uns aber die relative Treue ihrer Berichterstattung.

2) Auch noch im Sondergut des Matth. gibt es Sprüche, die vor der Zerstörung Jerusalems geformt sein müssen.

Evangeliums ist, in Q nicht zu finden[1]. Q ist selbstverständlich in Palästina — der jüdisch-palästinensische Horizont ist ganz deutlich — verfaßt; Markus hat sein Evangelium in Rom geschrieben. Eine literarische Verwandtschaft zwischen beiden ließ sich nicht nachweisen. Das wird ein Fingerzeig sein, mit Q nicht allzu hoch hinaufzugehen; war Q schon lange im Umlauf, so läßt sich weder verstehen, daß Mark. es nicht gekannt, noch daß er es nicht benutzt hat, auch wenn er ferne von Palästina schrieb.

Ist Q apostolischen Ursprungs? Zur Entscheidung dieser Frage weiß ich nichts Neues beizutragen. Daß Papias (wie Eusebius) an der bekannten Stelle (bei Euseb., h. e. III, 39) unseren Matth. versteht, ist sehr wahrscheinlich; ob aber auch der Presbyter diesen Matth. meinte, ist zweifelhaft. Kann unser Matth. nicht von einem Apostel verfaßt sein und stammt die Nachricht: *Ματϑαῖος Ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνετάξατο*, bereits aus der Zeit um d. J. 100, so ist es überwiegend wahrscheinlich, daß Q ein Werk des Matthäus ist; aber mehr läßt sich nicht sagen. Bei der Erörterung der psychologisch-historischen Frage, ob einer der Zwölf eine solche Sammlung wie Q habe veranstalten können, gerät man bald ins Leere; durchschlagende Gründe dagegen wird man nicht finden können, durchschlagende Gründe dafür aber auch nicht. Aus der sog. Instruktionsrede läßt sich nur schließen, daß mindestens hinter diesen Aufzeichnungen apostolische Erinnerung stand. Wer aber auch immer der Verfasser bez. der Redactor von Q gewesen sein mag — er war ein Mann, dem die größte Anerkennung gebührt. Seiner Pietät und Treue, seiner Schlichtheit und Besonnenheit verdanken wir die unschätzbare Sammlung von Sprüchen Jesu.

Auf zwei zeitlich sich nahe stehenden, aber von einander unabhängigen Quellen beruht — wenigstens in der Hauptsache — unsre Kenntnis der Verkündigung und Geschichte Jesu. Wo sie zusammenstimmen, bieten sie eine starke Gewähr, und sie stimmen in Vielem und Großem zusammen[2]. An ihrem vereinten

1) Auf den Gedanken, Q könne eine Nachlese zu Mark. sein, der gesammelt habe, was er erreichen konnte, brauche ich nicht mehr einzugehen.

2) Man vgl. namentlich auch den geschichtlichen Hintergrund und die geschichtlichen Andeutungen in zahlreichen Sprüchen bei Q.

Zeugnis werden die destruktiven kritischen Versuche, so notwendig sie der leicht sich selbst genügenden Forschung sind, immer wieder scheitern.

Aber wie verschieden sind anderseits diese Quellen! Hier dieser Markus, der Seite für Seite durch Widersprüche, Unstimmigkeiten und Unglaubliches den Forscher zur Verzweiflung bringt und ohne den uns doch jeder Faden und jede konkrete Anschauung von Jesus fehlen würde, und dort die Spruchsammlung, die uns allein ein bestimmteres und tieferes Bild von der Verkündigung Jesu gewährt, von apologetischen und partikularen Tendenzen frei ist, aber keine Geschichte bietet. Bei Markus ein starkes Unvermögen, zwischen Besserem und Sekundärem, Zuverlässigem und Fragwürdigem zu unterscheiden, eine begehrliche Apologetik, der alles willkommen und recht ist, aber daneben ein Sinn für Einzelnes und Lebendiges, und wo nicht ein Sinn dafür, so doch die tatsächliche Konservierung dieser Züge. In Q eine Vielseitigkeit in bezug auf das Wichtigste, die für das Fehlen der „Geschichte“ fast entschädigt.

Wer ist wertvoller? Seit 1800 Jahren ist diese Frage entschieden, und mit Recht entschieden. Das Bild Jesu, welches Q in den Sprüchen gegeben hat, ist im Vordergrunde geblieben[1]. Die Versuche, es durch das des Markus zu verdrängen, sind nicht geglückt; sie werden immer wieder in Abgründe führen und sich selbst auflösen. Die Spruchsammlung und Markus müssen in Kraft bleiben, aber jene steht voran. Vor allem wird die Übertreibung des apokalyptisch-eschatologischen Elements in der Verkündigung Jesu und die Zurückstellung der rein religiösen und moralischen Momente hinter jenes immer wieder ihre Widerlegung durch die Spruchsammlung finden. Sie bietet die Gewähr für das, was in der Verkündigung Jesu die Hauptsache gewesen ist: die Gotteserkenntnis und die Moral zu Buße und Glauben, zum Verzicht auf die Welt und zum Gewinn des Himmels — nichts anderes.

Wie lange die Spruchsammlung existiert hat, wissen wir nicht. Ihre Spuren bei Clemens Romanus und über ihn hinaus sind nicht sicher. Sie ist in den Evangelien des Matth. und

1) Auch in der Charakteristik Jesu, die Wellhausen in der Geschichte Israels gezeichnet hat, ist es so.

Lukas und wahrscheinlich auch noch in einigen apokryphen Evangelien untergegangen. Markus allein konnte sie nicht verdrängen; aber der evangelische Erzählungstypus, den er geschaffen hat — er war durch die Bedürfnisse der katechetischen Apologetik gefordert —, ließ eine Sonderexistenz der Spruchsammlung nicht mehr zu. Sie ist um ihre Selbständigkeit gebracht worden — bei Lukas z. T. mit den Mitteln einer sie historisierenden Zersplitterung, bei Matth. z. T. konservativer, aber an einigen Hauptstellen gewaltsamer und tendenziöser. Den Interessen des ersten Evangelisten an der Gemeinde und der Organisation ist die Spruchsammlung in geschickter Weise — öfters nur durch unscheinbare Akzente und Verbindungen — dienstbar gemacht worden, während Lukas, der ihren Wortlaut viel häufiger geändert, dennoch ihren ursprünglichen Charakter erkennbarer bewahrt hat.

Anhang.

Übersetzung (Q).

1.[1]

. . . .

(Als Johannes viele [oder: die Volkshaufen] zur Taufe kommen sah, sprach er zu ihnen): Otterngezücht, wer hat euch bedeutet, daß ihr dem kommenden Zorn entrinnen werdet? Schafft Frucht, die der Buße ziemt, und wähnt nicht bei euch sprechen zu dürfen (oder: fangt nicht an bei euch zu sprechen): zum Vater haben wir Abraham; denn ich sage euch, Gott kann aus diesen Steinen Abraham Kinder erwecken. Schon ist die Axt an die Wurzel der Bäume gelegt; jeglicher Baum nun, der keine gute Frucht bringt, wird abgehauen und ins Feuer geworfen. Ich taufe euch mit Wasser zur Buße; der nach mir Kommende aber ist stärker als ich, dem ich nicht wert bin die Schuhe zu tragen; der wird euch mit ([heiligem] Geist und) Feuer taufen; der hat die Wurfschaufel in seiner Hand und wird seine Tenne fegen und wird seinen Weizen in die Scheuer einbringen, die Spreu aber verbrennen mit unlöschbarem Feuer.

(Die Taufe Jesu samt der Herabkunft des Geistes und der Himmelsstimme).

---

1) Die Zahlen beziehen sich auf die Nummern des griechischen Textes S. 88 ff. Die Stelle der Sprüche in Q, über denen Punkte stehen, ist mehr oder weniger unsicher. Sonst Unsicheres ist in Klammern gesetzt. Im allgemeinen hat man sich zu erinnern, daß die ganz kurzen Sprüche, deren Stellung in Q zweifelhaft ist, auch in bezug auf ihre Zugehörigkeit zu Q Zweifel übrig lassen. Dahin gehören 16. 19. 24. 26—28. 31. 32. 35. 36. 39—42. 44. 47—55.

2.

Jesus wurde in die Wüste vom Geist hinaufgeführt, um vom Teufel versucht zu werden, und als er vierzig Tage und vierzig Nächte gefastet hatte, hungerte ihn alsdann, und der Versucher sprach zu ihm: Wenn du Gottes Sohn bist, sprich, daß diese Steine zu Broten werden, und er antwortete: Es steht geschrieben: Nicht von Brod allein soll der Mensch leben. Da nimmt er ihn mit sich nach Jerusalem und stellt ihn auf die Zinne des Tempels und spricht zu ihm: Wenn du Gottes Sohn bist, wirf dich hinunter; denn es steht geschrieben: Er hat seinen Engeln Auftrag gegeben über dich, und sie werden dich auf den Händen tragen, daß du deinen Fuß nicht etwa an einen Stein stößest. Jesus sprach zu ihm: Wiederum steht geschrieben: Du sollst den Herrn deinen Gott nicht versuchen. Wiederum nimmt er ihn mit sich auf einen sehr hohen Berg und zeigt ihm alle Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit und sprach zu ihm: Dies alles werde ich dir geben, wenn du mich anbetest. Und Jesus spricht zu ihm: Es steht geschrieben: Den Herrn deinen Gott sollst du anbeten und ihm allein dienen. Und der Teufel ließ ab von ihm.

3. 4. 5. 6. 7. 8. 11. 12. 9. 27. 28. 31. 32. 35. 36. 39. 41. 47. 49. 51. 52.

(Er lehrte seine Jünger vor dem Volke also):

Selig sind die Armen, denn ihrer ist das Reich Gottes;

Selig sind die Trauernden, den sie werden getröstet werden;

Selig sind die Hungernden, denn sie werden gesättigt werden;

Selig seid ihr, wenn sie euch schmähen und verfolgen und allerlei Böses wider euch lügend sagen; freuet euch und frohlockt, denn euer Lohn ist groß in den Himmeln: denn ebenso haben sie die Propheten, die vor euch waren, verfolgt.

Wer dich auf die (deine rechte) Wange schlägt, dem wende auch die andere zu, und wer mit dir prozessieren will und deinen Rock bekommen, dem überlaß auch den Mantel.

Wer dich bittet, dem gib, und wer von dir etwas geliehen haben will, von dem kehre dich nicht ab.

Ich sage euch: Liebet eure Feinde und betet für eure Verfolger, auf daß ihr Söhne werdet eures Vaters, denn er läßt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute (und regnen über Gerechte und Ungerechte). Denn wenn ihr liebt, die euch lieben, was habt ihr für einen Lohn? tun nicht auch die Zöllner dasselbe? Und wenn ihr nur eure Brüder begrüßt, was tut ihr Besondres? tun nicht auch die Heiden dasselbe? Ihr sollt also barmherzig sein, wie euer Vater barmherzig ist.

Alles was ihr wollt, daß die Menschen euch tun, tut ihr ihnen ebenso!

Richtet nicht, auf daß ihr nicht gerichtet werdet, denn mit welchem Gericht ihr richtet, werdet ihr gerichtet werden, und mit welchem Maß ihr messet, wird euch gemessen werden. Was siehst du aber den Splitter in dem Auge deines Bruders, den Balken aber in deinem Auge bemerkst du nicht? Oder wie kannst du zu deinem Bruder sagen: gestatte, ich werde den Splitter aus deinem Auge ziehn, und der Balken ist in deinem Auge? Du Heuchler, zieh zuerst aus deinem Auge den Balken, und dann magst du zusehen, wie du den Splitter aus dem Auge deines Bruders ziehst.

An der Frucht erkennt man den Baum. Kann man etwa von Dornen Trauben lesen oder von der Diestel Feigen? So bringt jeglicher gute Baum edle Frucht, der faule Baum aber bringt schlechte Frucht. Nicht kann ein guter Baum schlechte Frucht bringen, und der faule Baum kann nicht edle Frucht bringen.

(Nicht jeder, der zu mir sagt: Herr, Herr! wird eingehn in das Reich Gottes, sondern wer den Willen meines Vaters tut). Ein jeglicher nun, der diese meine Worte hört und sie tut — ich will euch zeigen, wem er gleicht. Er ist gleich (oder statt der letzten 10 Worte: der wird gleichen) einem Manne, der sein Haus auf den Fels baut. Und es fiel der Regen, und es kamen die Ströme, und es wehten die Winde und schlugen gegen jenes Haus, und es fiel nicht, denn es war auf den Fels gegründet. Und ein jeglicher, der diese meine Worte hört und sie nicht tut, der wird gleichen einem Manne, der sein Haus auf den Sand baute. Und es fiel der Regen, und es kamen die Ströme,

und es wehten die Winde und stießen an jenes Haus, und es fiel, und sein Fall war groß.

. . . .

Wenn ein Blinder einen Blinden führt, so werden sie beide in die Grube fallen.

. . . .

(Vater, unser Brot für den kommenden Tag gib uns heute, und erlaß uns unsre Schulden, wie auch wir unsern Schuldnern erlassen haben, und führe uns nicht in Versuchung).

. . . .

Bittet, so wird euch gegeben; suchet, so werdet ihr finden; klopfet an, so wird euch aufgetan. Denn ein jeglicher, der bittet, empfängt, und wer sucht, der findet, und dem, der anklopft, wird aufgetan. Oder gibt es unter euch jemanden, den sein Sohn um Brot bittet — wird er ihm einen Stein geben? oder er bittet ihn um einen Fisch, wird er ihm eine Schlange geben? Wenn nun ihr, die ihr böse seid, Gutes (gute Gaben) euren Kindern zu geben wißt, um wieviel mehr wird der Vater aus dem Himmel Gutes geben denen, die ihn bitten.

. . . .

Man zündet nicht ein Licht an und stellt es unter den Scheffel, sondern auf den Leuchter: so scheint es allen, die im Hause sind.

. . . .

Das Licht des Leibes ist das (dein) Auge; wenn nun dein Auge einfältig ist, so wird dein ganzer Leib licht sein; wenn aber dein Auge böse ist, so wird dein ganzer Leib finster sein. Wenn nun das Licht an dir Finsternis ist, wie groß wird erst die Finsternis [scil. im Ganzen] sein!

. . . .

Darum sage ich euch: sorget nicht um eure Seele, was ihr essen sollt, noch um euren Leib, was ihr anziehen sollt. Ist die Seele nicht mehr als die Nahrung und der Leib mehr als die Kleidung? Schauet auf die Raben (oder: auf die Vögel des Himmels) — sie säen nicht noch ernten sie noch tragen sie in die Scheuern zusammen, und Gott ernährt sie. Seid ihr nicht viel mehr wert als sie? Wer unter euch aber kann durch Sorgen seiner Länge eine Elle zusetzen? Und was sorgt ihr für die Kleidung? Betrachtet die Lilien wie sie wachsen! Sie arbeiten

nicht noch spinnen sie; ich sage euch aber: auch Salomo in aller seiner Herrlichkeit war nicht so gekleidet wie dieser eine. Wenn nun auf dem Felde Gott das Gras, das heute steht und morgen in den Ofen geworfen wird, so kleidet, um wieviel mehr euch, ihr Kleingläubigen! Also sprecht nicht mit Sorgen: Was sollen wir essen oder was sollen wir trinken oder was anziehen! Nach alledem trachten die Völker (der Welt); es weiß ja euer Vater, daß ihr dies alles bedürft. Trachtet vielmehr nach seinem Reiche, und dies alles wird euch dazu gegeben werden.

. . . .

Sammelt euch nicht Schätze auf Erden, wo Motte und Rost vernichten und wo Diebe einbrechen und stehlen; aber sammelt euch Schätze in den Himmeln, wo weder Motte noch Rost vernichten und wo keine Diebe einbrechen und stehlen. Denn wo dein (oder: euer) Schatz ist, dort ist auch dein (euer) Herz.

. . . .

Sei dem, der dich verklagen will, willfährig — schnell — solange du mit ihm noch auf dem Wege bist, auf daß er dich nicht dem Richter überantworte, und der Richter dem Büttel und du ins Gefängnis geworfen werdest. (Amen), ich sage dir, du kommst von dort nicht heraus, bis du den letzten Heller bezahlt hast.

. . . .

Gehet ein durch die enge Pforte; denn breit ist (die Pforte) und weit der Weg, der zum Verderben führt, und viele sind, die dort eingehen; denn eng ist die Pforte und schmal der Weg, der zum Leben führt, und wenige sind, die ihn finden.

. . . .

Ihr seid das Salz (des Landes); wenn aber das Salz dumm wird, womit wird man es salzen? es ist weiter zu nichts nütze, als daß man es hinauswerfe, daß es von den Leuten zertreten werde.

. . . .

Niemand kann zwei Herrn dienen, denn er haßt den einen und liebt den anderen, oder er hält sich an den einen und verschmäht den anderen: ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon.

. . . .

(Amen, ich sage euch): bis daß der Himmel und die Erde

vergehn, wird kein Jota und kein Titelchen vom Gesetz vergehn.

. . . .

(Ich sage euch): Jeder der sein Weib entläßt, der macht, daß sie die Ehe bricht, und wer eine Entlassene heiratet, bricht die Ehe.

13.

(Nachdem er diese Worte gesprochen hatte), ging er nach Kapernaum hinein, und es trat zu ihm ein Hauptmann, bat ihn und sagte: Herr, mein Knecht liegt im Hause gelähmt und leidet große Schmerzen. Er spricht zu ihm: Ich will kommen und ihn heilen. Der Hauptmann antwortete und sprach: Herr, ich bin nicht wert, daß du unter mein Dach trittst, sondern sprich nur ein Wort, so wird mein Knecht gesund sein. Denn auch ich, obgleich in abhängiger Stellung, habe doch Soldaten unter mir, und sage ich zu diesem: Geh, so geht er, und zu jenem: Komm, so kommt er, und zu meinem Sklaven: Tu das, so tut er's. Als Jesus das hörte, staunte er und sprach zu denen, die ihm nachfolgten: (Amen), ich sage euch, auch nicht in Israel habe ich solch großen Glauben gefunden. (Und Jesus sprach zu dem Hauptmann: [Gehe hin], wie du geglaubt hast, geschehe dir, und gesund wurde der Knecht zur selbigen Stunde).

17. 18. 16. 20. 21. 22. 19. 34ª. 34ᵇ. 38. 45. 46. 57. 10. 24.

(Einer sprach zu ihm): Ich will dir folgen, wohin du gehst, und Jesus sagt ihm: die Füchse haben Gruben und die Vögel des Himmels Nester, aber der Menschensohn hat nicht, wo er sein Haupt hinlege. Ein anderer sprach zu ihm: Erlaube mir zuvor fortzugehn und meinen Vater zu begraben. Spricht er zu ihm: Folge mir, und laß die Toten ihre Toten begraben.

Er spricht zu ihnen (oder: zu seinen Jüngern): die Ernte ist groß, aber die Arbeiter sind wenige; darum bittet den Herrn der Ernte, daß er Arbeiter in seine Ernte aussende.

Geht und verkündigt: nahe gekommen ist das Reich Gottes.

(Traget keinen Geldbeutel, keine Tasche, keine Schuhe, und grüßt niemanden auf dem Wege) . . . wenn ihr aber in ein

Haus eintretet, so bietet ihm Gruß, und wenn das Haus würdig ist, soll euer Friede auf dasselbe kommen; wenn es aber nicht würdig ist, so soll euer Friede zu euch zurückkehren.

(Bleibet in dem Hause und eßt und trinkt, was sie geben); denn der Arbeiter ist seiner Nahrung wert.

(... In welche Stadt ihr kommt und man euch aufnimmt, da eßet das euch Vorgesetzte und sprecht zu ihnen: Nahe gekommen ist das Reich Gottes. In welche Stadt ihr aber kommt und man euch nicht aufnimmt, da geht hinaus auf ihre Gassen und sprecht: Auch den Staub, der uns an den Füßen aus eurer Stadt hängen geblieben ist, schütteln wir ab und lassen ihn euch). (Amen), ich sage euch: Es wird dem Gebiet von Sodom und Gomorrha (oder für die 6 letzten Worte: Sodom) an dem (Gerichts-)Tage erträglicher gehn als einer solchen Stadt.

. . . .

Siehe ich sende euch wie Schafe mitten unter Wölfe.

. . . .

Nichts ist verhüllt, was nicht aufgedeckt werden wird, und nichts verborgen, was nicht bekannt werden wird. Was ich euch im Dunklen sage, das saget am hellen Tag, und was ihr geflüstert hört, das verkündigt auf den Dächern. Und fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib töten, aber die Seele nicht töten können; fürchtet euch vielmehr vor dem, der Seele und Leib verderben kann in die Geenna. Kauft man nicht zwei (fünf) Sperlinge um einen (zwei) Heller? und keiner von ihnen fällt auf die Erde ohne Gott; bei euch aber sind sogar die Haare des Hauptes alle gezählt. (Also) fürchtet euch nicht; viel wertvoller als Sperlinge seid ihr. Wer sich nun zu mir bekennt vor den Menschen, zu dem wird sich auch der Menschensohn (oder: ich) bekennen vor den Engeln Gottes. Wer mich aber verleugnet vor den Menschen, den werde auch ich verleugnen vor den Engeln Gottes.

. . . .

... und wer ein Wort sagt gegen den Menschensohn, dem wird es verziehen werden; wer aber (ein Wort) sagt wider den heiligen Geist, dem wird es nicht verziehen werden.

. . . .

Wähnet ihr, daß ich gekommen bin Frieden zu bringen über das Land? ich bin nicht gekommen Frieden zu bringen, sondern das Schwert. Ich bin gekommen, einen mit seinem Vater zu entzweien und die Tochter wider ihre Mutter und die Braut wider ihre Schwieger, (und eines Feinde sind seine eigenen Hausgenossen).

. . . .

(Wer Vater oder Mutter mehr liebt als mich, ist meiner nicht wert, und wer Sohn oder Tochter mehr liebt als mich, ist meiner nicht wert).

. . . .

Wer nicht sein Kreuz nimmt und mir nachfolgt, ist meiner nicht wert.

. . . .

Wer seine Seele findet, wird sie verlieren, und wer, seine Seele verliert, wird sie finden.

. . . .

Nicht ist ein Schüler über den Lehrer, noch ein Sklave über seinen Herrn; es genügt für den Schüler, daß er ist wie sein Lehrer, und der Sklave wie sein Herr.

. . . .

(Wer euch aufnimmt, nimmt mich auf, und wer mich aufnimmt, nimmt den auf, der mich gesandt hat).

14. 50. 15.

Als aber Johannes im Gefängnis die Werke des Christus hörte, sandte er seine Jünger mit der Frage an ihn: Bist du der Kommende oder sollen wir auf einen anderen warten? Und er antwortete ihnen und sprach: Gehet hin und meldet Johannes, was ihr höret und sehet: Blinde sehen wieder und Lahme gehen und Aussätzige werden rein und Taube hören und Tote werden erweckt und Armen wird Frohbotschaft verkündet, und selig ist, wer sich nicht an mir ärgert. Als sie aber gegangen waren, begann er zu dem Volke über Johannes zu sprechen: Was seid ihr hinausgegangen in die Wüste zu schauen? ein Rohr, das vom Winde bewegt wird? oder was seid ihr hinausgegangen zu

sehen? einen Mann in feine Kleider gekleidet? Siehe die da feine Kleider tragen, sind in den Häusern der Könige! Oder was seid ihr hinausgegangen? einen Propheten zu sehen? wahrlich ich sage euch — Größeres als einen Propheten! Dieser ist es, von dem geschrieben steht: Siehe, ich sende meinen Engel vor dir her, der deinen Weg vor dir bereiten soll. (Amen), ich sage euch, kein Größerer ist unter den von Weibern Geborenen erstanden als Johannes (der Täufer); aber der Kleinste im Reiche Gottes ist größer als er . . .

Die Propheten und das Gesetz reichen bis Johannes; von dieser Zeit bis jetzt wird das Reich Gottes erstürmt, und die Stürmer reißen es an sich (oder: Von den Tagen des Johannes bis jetzt wird das Reich Gottes usw.; denn alle Propheten und das Gesetz haben bis auf Johannes geweissagt) . . .

Wem soll ich dieses Geschlecht vergleichen (und wem gleicht es)? es gleicht Kindern, die auf den Straßen sitzen und den Kommenden die Worte zurufen: Wir haben euch gepfiffen und ihr habt nicht getanzt; wir haben geklagt und ihr habt nicht geheult. Denn Johannes ist gekommen, aß nicht und trank nicht, so sagen sie: er hat einen Dämon! Der Menschensohn ist gekommen, ißt und trinkt, so sagen sie: er ist ein Fresser und Weinsäufer, ein Zöllner- und Sünderfreund! Und gerechtfertigt ist die Weisheit von ihren Kindern her.

23.

Wehe dir, Chorazin, Wehe dir, Bethsaidan; denn wenn in Tyrus und Sidon die Krafttaten geschehen wären, die bei euch geschehen sind, hätten sie schon längst in Sack und Asche Buße getan. Doch (ich sage euch) es wird Tyrus und Sidon (am Tage des Gerichts, oder: an jenem Tage) erträglicher ergehn als euch. Und du Kapernaum, bist du nicht bis zum Himmel erhoben worden? zur Hölle wirst du gestürzt werden!

25.

Zu jener Zeit sprach er: Ich preise dich Vater, Herr Himmels und der Erde, daß du dies vor den Weisen und Klugen verborgen und es den Einfältigen geoffenbart hast; ja, [ich preise dich], Vater, daß es so vor dir beschlossen wurde. Alles [Alle Erkenntnis] ist mir überliefert vom Vater, und niemand hat (den

Sohn erkannt als nur der Vater und) den Vater erkannt als nur der Sohn, und wem es der Sohn offenbaren will.

26.

. . . .

Eure Augen sind selig, denn sie sehen, und (eure) Ohren, denn sie hören; (Amen), ich sage euch, daß viele Propheten (und Könige) zu sehen begehrten, was ihr sehet, und haben es nicht gesehen, und zu hören, was ihr höret, und haben es nicht gehört.

29.

(Er heilte) einen dämonischen Stummen, und der Stumme redete, und der (ganze) Volkshaufe entsetzte sich . . . ein jedes Reich, wenn es in sich gespalten ist, wird wüste . . . und wenn ich in Kraft Beelzebuls die Dämonen austreibe, in wessen Kraft treiben sie eure Söhne aus? Deshalb werden sie eure Richter sein. Wenn ich aber in Kraft des Geistes Gottes die Dämonen austreibe, so ist bereits das Reich Gottes zu euch gekommen.... Wer nicht mit mir ist, der ist wider mich, und wer nicht mit mir sammelt, der zerstreuet . . . Wenn aber der unreine Geist aus dem Menschen ausgefahren ist, durchwandert er dürre Stätten, sucht Ruhe und findet sie nicht, (da) spricht er: in mein Haus will ich zurückkehren, aus dem ich fortgegangen bin. Und wenn er kommt, findet er es leer (und) gefegt und geputzt. Da geht er hin und nimmt mit sich sieben Geister, die noch schlimmer sind als er, und sie ziehen ein und wohnen daselbst, und es wird mit jenem Menschen am Ende noch schlechter als es am Anfang war.

30.

(Sie sprachen): Wir wollen von dir ein Zeichen sehen. Er aber sagte: Dieses böse und ehebrecherische Geschlecht begehrt ein Zeichen, und kein andres Zeichen wird ihm gegeben als das Zeichen des Jona. Denn wie Jona den Niniviten zum Zeichen war, so soll es auch der Menschensohn diesem Geschlecht sein. Die Nineviten werden aufstehn beim Gericht wider dies Geschlecht und es verurteilen, denn sie taten Buße auf die Predigt des Jona hin, und siehe hier ist mehr als Jona. Die Königin des Südens wird beim Gericht wider dieses Geschlecht sich er-

heben und es verurteilen, denn sie kam vom Ende der Erde, zu hören die Weisheit Salomos, und siehe hier ist mehr als Salomo.

40.

. . . .

Wem gleicht das Reich Gottes und wem soll ich es vergleichen? Es gleicht einem Senfkorn, das ein Mensch nahm und säte es auf seinen Acker, und es wuchs und wird zum Baum, und die Vögel des Himmels nisten auf seinen Zweigen.

(Und wiederum sprach er): Wem soll ich das Reich Gottes vergleichen? Es gleicht einem Sauerteig, den ein Weib nahm und in drei Scheffel Mehl mengte, bis alles durchsäuert war.

44.

. . . .

Wer sich selbst erhöht, wird erniedrigt, und wer sich selbst erniedrigt, wird erhöht werden.

42.

. . . .

Ich sage euch: Von Ost und West werden sie kommen und zu Tische sitzen mit Abraham und Isaak und Jakob im Reiche Gottes; aber die Söhne des Reichs werden ausgestoßen; da wird sein Heulen und Zähneklappen.

48.

. . . .

Was dünkt euch? Wenn einer hundert Schafe hat, und eines von ihnen verirrt sich — läßt er nicht die neunundneunzig auf der Weide und geht und sucht das verirrte? Und wenn er es gefunden hat, (Amen), ich sage euch, er freut sich über dasselbe mehr als über die neunundneunzig nicht verirrten.

53.

. . . .

Ärgernisse müssen kommen, doch Wehe dem Menschen durch welchen die Ärgernisse kommen.

54.

. . . .

Wenn dein Bruder sündigt, so weise ihn zurecht; hört er dich, so hast du deinen Bruder gewonnen . . . . . Wie oft soll ich, wenn mein Bruder wider mich sündigt, ihm vergeben? genügt es siebenmal? spricht Jesus zu ihm: ich sage dir, nicht siebenmal, sondern siebzigmal siebenmal.

55.

. . . .

Wenn ihr Glauben habt [so groß] wie ein Senfkorn, werdet ihr zu diesem Berge sprechen: Rücke von hier nach dorthin, und er wird es tun.

33. 43.

. . . . Sie schnüren schwere Lasten zusammen und legen sie den Menschen auf die Schultern, und sie wollen sie selbst nicht mit einem Finger bewegen.

Wehe euch, Pharisäer, ihr schließt das Reich Gottes vor den Menschen zu; ihr selbst tretet nicht ein und verwehrt auch denen, welche kommen, den Eintritt.

Wehe euch, Pharisäer, denn ihr verzehntet Minze, Dill und Kümmel und gebt das Schwerste im Gesetz preis, das Gericht und das Erbarmen.

. . . . Nun, ihr Pharisäer, ihr reinigt das Äußere des Bechers und der Schüssel, inwendig aber sind sie voll Raub und Gemeinheit.

Wehe euch, denn ihr seid wie unsichtbare Grüfte, und die Leute, die sie betreten, merken sie nicht.

(Wehe euch, Pharisäer, denn ihr gleicht übertünchten Gräbern, die wohl äußerlich hübsch erscheinen, innerlich aber sind sie voll Totengebein und alles Unrats).

Wehe euch, denn ihr baut der Propheten Gräber und sprecht: Wären wir in den Tagen unsrer Väter gewesen, so wären wir nicht mit ihnen schuldig geworden am Blute der Propheten. Damit bezeugt ihr wider euch selbst, daß ihr Söhne derer seid, die die Propheten gemordet haben, [erfüllet nun das Maß eurer Väter)!

Deßhalb sprach auch die Weisheit Gottes: Ich sende zu euch Propheten und Weise und Schriftgelehrte; etliche werdet ihr töten und verfolgen, auf daß über euch komme all das Blut, das vergossen ist im Lande vom Blut Abels bis zum Blut Zacharias', den ihr gemordet habt zwischen dem Tempel und Altar. Amen, ich sage euch, es wird all dies kommen über dieses Geschlecht. Jerusalem, Jerusalem, die du tötest die Propheten und steinigst die zu dir gesandt sind — wie oft habe ich deine Kinder sammeln wollen, wie ein Vogel die (oder: seine) Jungen (sammelt) unter seine Flügel, und ihr habt nicht gewollt! Siehe euer Haus soll euch dahin gegeben und wüste werden. Ich sage euch: Ihr werdet mich von nun an nicht sehen, bis ihr sprecht: Gelobt sei der Kommende im Namen des Herrn.

56.

Wenn sie nun zu euch sprechen: Siehe in der Wüste ist er, so gehet nicht hinaus, Siehe in den Gemächern, so glaubt es nicht. Denn wie der Blitz ausgeht von Ost und bis West scheinet, so wird die Parusie des Menschensohns sein. Wo das Aas ist, da sammeln sich die Geier.

Wie in den Tagen Noas, so wird die Parusie des Menschensohns sein. Denn wie sie in den Tagen vor der Sintflut schmausten und zechten, freiten und sich freien ließen, bis zu dem Tage, an dem Noa in die Arche ging, und von nichts wissen wollten, bis die Sintflut kam und alle hinwegraffte, so wird die Parusie des Menschensohns sein. Zwei werden auf dem Acker sein, einer wird angenommen und einer aufgegeben; zwei Frauen werden an der Mühle mahlen, eine wird angenommen und eine aufgegeben.

37.

Das aber merket wohl: wenn ein Hausherr wüßte, zu welcher Nachtstunde der Dieb kommt, bliebe er auf und ließe es nicht zu, daß sein Haus geplündert werde. (Deßhalb seid auch ihr bereit, denn zu einer Stunde, da ihr es nicht glaubt, kommt der Menschensohn). Wer aber ist der treue und verständige Sklave, den sein Herr über sein Hauswesen setzte, daß er dem Gesinde die Nahrung zur rechten Zeit gäbe? Selig der Sklave, den sein

Herr, wenn er kommt, bei solchem Tun findet. Amen, ich sage euch, er wird ihn über seinen ganzen Besitz setzen. Wenn aber der Sklave (schlecht ist und) in seinem Herzen spricht: Mein Herr kommt noch lange nicht, und fängt an seine Mitsklaven zu schlagen und zu essen und zu trinken mit den Zechern, so wird der Herr jenes Sklaven an einem Tage kommen, da er es nicht erwartet, und zu einer Stunde, die er nicht weiß, und wird ihn zerstückeln und ihm sein Teil bei den Heuchlern geben.

58.

Dem (jedem), der hat, wird gegeben und viel zugelegt werden; von dem aber, der nicht hat, wird auch das genommen, was er hat.

59.

Ihr, mein Gefolge .... werdet sitzen auf zwölf Thronen und richten die zwölf Stämme Israels.[1]

1) Vielleicht haben die Gleichnisse vom großen Abendmahl und von den Talenten in Q gestanden (s. o. S. 83 ff.).

Exkurs I.

Über die Sprüche Matth. 11, 25—27 (Luk. 10, 21. 22) und Matth. 11, 28. 29.

Der besondere Inhalt dieser Sprüche rechtfertigt es, ihren Text, ihre älteste Überlieferungsgeschichte und ihren Sinn einer minutiösen Prüfung zu unterziehen. Dazu kommt, daß in den letzten Jahren mit steigender Zuversichtlichkeit die „Unechtheit" behauptet wird. Diese Frage kann ohne die genaueste Untersuchung ihrer Lösung nicht näher gebracht werden. Durch wertvolle Fingerzeige haben Schmiedel und Wellhausen die festgefahrene Auslegung wieder in Bewegung gebracht[1].

I.

Beschränkt man sich zunächst darauf, den Text der Sprüche nach den griechischen Bibelhandschriften festzustellen, so bleiben kaum Zweifel übrig. Der erste Spruch lautet:

---

1) Vgl. Credner, Beiträge z. Einl. i. d. bibl. Schriften, 1832, I S. 248ff.; Semisch, Die apostolischen Denkwürdigkeiten des M. Justin, 1848, S. 364ff.; Hilgenfeld, Kritische Unters. über die Evv. Justins usw. 1850, S. 201ff.; Volckmar, Das Ev. Marcions 1852, S. 75ff.; Westcott, Canon of N. T.[4], 1875, p. 133ff.; Supernatural Religion[7] I p. 401ff.; E. Abbot, The autorship of the fourth gospel, 1880, p. 91ff.; Zahn, Tatian, 1881, S. 148f.; Kanonsgesch. I S. 555f.; Bousset, Evangelienzitate Justins d. M., 1891, S. 100ff.; Resch, Texte u. Unters. Bd. 10, 2, 1895, S. 196ff.; H. Holtzmann, Lehrb. d. NTlichen Theol. I, 1897, S. 272ff.; H. Holtzmann, Die Synoptiker, 3. Aufl., 1901, S. 238ff.; Wellhausen, Matth., 1904; Schmiedel, Das 4. Evangelium, 1906, S. 48f.; die Ausgaben des Matth. und Luk. von Blaß. Als kirchliches Gedicht behandeln die Verse Brandt (Ev. Geschichte, 1893, S. 562. 576f.), Pfleiderer (Urchristentum, 1902, I[2] S. 435f. 576. 667ff.), Loisy u. a.

Matth.	Luk.
Ἐξομολογοῦμαί σοι, πάτερ, κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς, ὅτι ἔκρυψας ταῦτα ἀπὸ σοφῶν καὶ συνετῶν καὶ ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις. ναί, ὁ πατήρ, ὅτι οὕτως εὐδοκία ἐγένετο ἔμπροσθέν σου.	Ἐξομολογοῦμαί σοι, πάτερ, κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς, ὅτι ἀπέκρυψας ταῦτα ἀπὸ σοφῶν καὶ συνετῶν καὶ ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις. ναί, ὁ πατήρ, ὅτι οὕτως ἐγένετο εὐδοκία ἔμπροσθέν σου.
πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός [μου], καὶ οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ, οὐδὲ τὸν πατέρα τις ἐπιγινώσκει εἰ μὴ ὁ υἱὸς καὶ ᾧ ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι.	πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός [μου], καὶ οὐδεὶς γινώσκει τίς ἐστιν ὁ υἱὸς εἰ μὴ ὁ πατήρ, καὶ τίς ἐστιν ὁ πατὴρ εἰ μὴ ὁ υἱὸς καὶ ᾧ ἂν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι.
μου om. ℵ.*	πάτερ om. F^w — εὐδοκία ἐγένετο offerunt multi et boni testes — παρεδόθη μοι nonnulli Codd.; μοι παραδέδοται ΚΠ — ἀπὸ pro ὑπὸ D — μου om. D — τίς ἐστιν ὁ πατήρ . . . τίς ἐστιν ὁ υἱός U und eine Minuskel.

Matth. und Luk. haben nach diesem Textbestande dieselbe Quelle benutzt, nämlich die Spruchsammlung (Q) in der gleichen Rezension und Übersetzung[1]. Der Text bei Matth. scheint an den beiden Stellen, wo sie differieren, dem Luk.-Text vorgezogen werden zu müssen; denn er lautet einfacher (ἔκρυψας > ἀπέκρυψας, ἐπιγινώσκει τὸν πατέρα > γινώσκει τίς ἐστιν ὁ πατήρ).

Auch die Einleitung zu dem Spruch zeigt die gemeinsame Quelle.

Matth.: Ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν·

Luk.: Ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ ἠγαλλιάσατο τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ καὶ εἶπεν·

---

1) Εὐδοκία ἐγένετο ἔμπροσθέν σου ist ein besonders deutlicher Hebraismus; auch ἐξομολογοῦμαί σοι ist ungriechisch.

Auch hier ist sicher Matth. zu bevorzugen; denn (*ἐν*) *αὐτῇ τῇ ὥρᾳ* ist ein Lieblingsausdruck des Luk. (7mal) und ist spezieller als *ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ*, welches sich bei Matth. allerdings noch zweimal findet. Ebenso ist *ἠγαλλιάσατο* (*ἀγαλλίασις*) dem Luk. geläufig (im Ev. und i. d. Act. 7mal, bei Matth. 1mal); endlich ist die Hinzufügung „*τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ*" echt lukanisch. Im Original wird gestanden haben: „Zu dieser Zeit hub Jesus an und sprach". Die Situation aber ist bei Matth. und Luk. eine verschiedene. Jener stellt die Preisrede in Kontrast zu dem Gerichtsspruch über Chorazin, Bethsaidan und Kapernaum: Jesus hat doch auch mit seiner Predigt empfängliche Gemüter gefunden und preist den Vater dafür. Bei Lukas geht der Gerichtsspruch über die galiläischen Städte zwar auch kurz vorher (10, 12—15), aber er schiebt den Bericht der von der Aussendung zurückkehrenden Jünger über ihre Erfolge dazwischen und knüpft an diese den Dankpreis Jesu.

Den zweiten Spruch hat Matth. an den Dankpreis angeschlossen, so daß man annehmen muß, er betrachte ihn als eine Fortsetzung desselben. Bei Luk. fehlt er. Er lautet nach den griechischen Handschriften:

Δεῦτε πρός με πάντες οἱ κοπιῶντες καὶ πεφορτισμένοι, κἀγὼ ἀναπαύσω ὑμᾶς. ἄρατε τὸν ζυγόν μου ἐφ' ὑμᾶς καὶ μάθετε [ἀπ' ἐμοῦ], ὅτι πραΰς εἰμι καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ, καὶ εὑρήσετε ἀνάπαυσιν ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν. ὁ γὰρ ζυγός μου χρηστὸς καὶ τὸ φορτίον μου ἐλαφρόν ἐστιν.

πεφορτισμ. ἐστέ D (Ital. Vulg.) — *ἀπ' ἐμοῦ* om. ℵ.*

Beide Sprüche — der zweite in höherem Grade — haben einen poetischen Rhythmus und erinnern in der Formgebung an die poetisch gefaßten Psalmen- und Prophetensprüche; aber in dieser Hinsicht sind sie unter den Sprüchen Jesu nicht einzigartig, vielmehr sind nicht wenige Sprüche so gefaßt.

II.

Ist das oben Festgestellte wirklich die älteste erreichbare Gestalt der beiden Sprüche, so daß sofort die Erklärung eintreten darf? Für den zweiten Spruch und die erste Hälfte des ersten ist die Frage zu bejahen — der zweite Spruch ist in der ältesten Zeit viel seltener zitiert worden, als man erwarten sollte —, aber für die zweite Hälfte des ersten nicht; vielmehr wird man hier durch die indirekte Überlieferung (z. T. auch schon durch die Versionen) auf eine ältere Gestalt geführt, mag sie nun eine ältere Gestalt des Matth.- und Luk.-Textes oder eine von ihnen unabhängige Form sein. Wir sind hier in der glücklichen Lage die Fassung des Spruchs (des ganzen oder einiger Teile) in der Überlieferung bei Marcion, den Markosiern, Justin, Tatian, Irenäus, Tertullian, Hippolyt, Clemens Alex., Origenes, den clementinischen Homilien und Eusebius zu kennen. Dazu kommen die alten Versionen.

Wir betrachten zuerst die erste Hälfte des ersten Spruchs und beginnen mit Marcion (hier wissen wir bestimmt, daß wir in der Hauptsache keine außerkanonische Überlieferung vor uns haben, sondern den Lukas-Text; freilich wissen wir auch, daß Marcion diesen an vielen Stellen nach seinen Tendenzen korrigiert hat). Marcion las (nach Tertull. IV, 25, bestätigt an wichtigen Stellen von Epiphanius): *εὐχαριστῶ* (*σοι* Epiph.) (*καὶ ἐξομολογοῦμαι* Tert.), *κύριε τοῦ οὐρανοῦ, ὅτι ἅπερ ἦν κρυπτὰ σοφοῖς καὶ συνετοῖς, ἀπεκάλυψας νηπίοις. ναί, ὁ πατήρ, ὅτι οὕτως ἐγένετο εὐδοκία ἔμπροσθέν σου* [die 6 letzten Worte sind nicht direkt für Marcion zu belegen, aber folgen aus dem *ναὶ ὁ πατήρ*, welches Epiph. bezeugt, und aus dem Schweigen der beiden Zeugen über Änderungen a. d. St.]. Marcions Text unterscheidet sich vom kanonischen 1. durch die Hinzufügung von *εὐχαριστῶ καί*, 2. durch das fehlende *πάτερ*, 3. durch das fehlende *καὶ τῆς γῆς*, 4. durch *ἅπερ ἦν κρυπτά* (daher mußten *καί* und *αὐτά* fehlen). Nr, 3 und 4 sind tendenziöse Änderungen; denn Marcions Gott durfte nicht Herr der Erde sein, und nicht er hat die wahre und heilsame Erkenntnis verborgen, sondern sie war an sich verborgen. Dagegen lassen sich die Nr. 1 und 2 nicht als Folgen der marcionitischen Lehre begreifen.

Von diesen 4 Varianten findet sich die erste (*εὐχαριστῶ*, aber ohne *ἐξομολογοῦμαι*) einmal bei Epiph., haer. 40, 7), und viel-

leicht noch bei Tatian, sonst nirgends. Aber bei diesem ist sie zweifelhaft. Ephraem schreibt (Evv. concord. p. 116 Moesinger): „Gratias ago tibi, pater coelestis — in Graeco dicit: Gratias ago tibi, deus pater, domine coeli et terrae." Ephraem hat also in Bezug auf das erste Wort eine Verschiedenheit des Textes nicht gesehen. Die LA *εὐχαριστῶ* entstand wohl, weil *ἐξομολογοῦμαι* nicht recht verständlich war, ja geradezu anstößig scheinen konnte. *Εὐχαριστῶ* lag sehr nahe und schob sich unwillkürlich ein, so bei Epiph. Vgl. Orig. de orat. 5: *τὸ „ἐξομολογοῦμαι" ἴσον ἐστὶ τῷ „εὐχαριστῶ."* Die zweite Variante (om. *πάτερ*) fanden wir auch im kanonischen Luk.-Text in F^w (s. o.); *πάτερ* fehlt auch noch in Clem. Hom. XVIII, 15; der Text dort aber (Simon Magus spricht) ist eine Mischung des kanonischen und marcionitischen (s. u.), so daß er als selbständiger Zeuge nicht in Betracht kommt. Die Auslassung in F^w ist wohl nur eine zufällige[1] — man wundert sich, daß in den Mss. *πάτερ* nicht häufiger vor *κύριε* ausgefallen ist —; also steht Marcion mit der Auslassung allein. Ein Gewicht ist ihr schwerlich beizulegen. Die dritte Variante (om. *τῆς γῆς*) findet sich auch bei Tatian, der dazu noch *κύριε* fortläßt (eben dieses *κύριε* — aber nicht *τῆς γῆς* — fehlt auch in Clem. Hom. VIII, 6, wo Petrus spricht). Das Fehlen von *τῆς γῆς* ist bei Tatian nicht zufällig: er hat den geläufigen Ausdruck *„πάτερ οὐράνιε"* — denn so hat er geschrieben — für den vollen, aber seltenen eingesetzt. Weder mit Marcion noch mit Clem. Hom. VIII, 6, wo das Fehlen des *κύριε* wohl nur ein Versehen ist, kann ein Zusammenhang bestehen. Also darf Marcions *κύριε τοῦ οὐρανοῦ* als tendenziöse, Tatians *πάτερ οὐράνιε* als nicht weiter zu erklärende Willkür bezeichnet werden[2]. Die vierte Variante endlich findet sich auch in Clem. Hom. XVIII, 15: Simon Magus zitiert *ἅπερ ἦν κρυπτὰ σοφοῖς, ἀπεκάλυψας αὐτὰ κτλ.*, und wird deshalb im Kontexte von Petrus berichtigt. Simon Magus bringt auch sonst Marcionitisches in den Homilien; er hat hier nach dem Marcion-Text zitiert.

1) Daß *πάτερ* in „a" (Vercell.) gefehlt hat, darf nicht behauptet werden, da hier eine kleine Lücke (unleserliche Stelle?) in „a" ist.

2) Möglich ist, daß Tatian, da nach seinem System ein Demiurg von Gott zu unterscheiden ist, die Anrede *πάτερ, κύριε τ. οὐρ. κ. τ. γ.* in *πάτερ οὐράνιε* verwandelt hat.

Die sonstigen Varianten in der ersten Hälfte des Spruchs sind folgende:

ἐξομολογήσομαι: die Markosier bei Iren. I, 20, 3 (vielleicht nach Sirach 51, 1; belanglos)[1].

domine pater: c e f ff² i (belanglos, weil sehr nahe liegende Umstellung).

d e u s pater domine: so behauptet Ephraem (l. c.), daß der Grieche biete; aber das ist recht unwahrscheinlich, da keine uns erhaltene Handschr. so liest. Doch liest man bei Clemens Alex. (Paed. I, 6, 32): *πάτερ, ὁ θεὸς τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς*, aber das ist wahrscheinlich nur ein freies Zitat[2].

οὐρανῶν καὶ γῆς: Epiph. l. c., *τῆς γῆς καὶ τῶν οὐρανῶν*[3]: Markosier (bei Epiph. ist der Plur. wohl Versehen, bei den Markosiern schwerlich).

ταῦτα: fehlt bei den Markosiern, aber nur im griechischen Text (belanglos); in L steht *αὐτά*.

καὶ συνετῶν[4]: fehlt in Syr. sin. (aber nur im Matth.-Text), in „e" und in Clem. Hom. [bis]; aber in Clem. Hom. VIII, 6 steht dafür *πρεσβυτέρων*[5], und an beiden Stellen in Clem. Hom. steht neben *νηπίοις* das Wort *θηλάζουσιν*, so daß der Text so lautete: *σοφῶν πρεσβυτέρων . . . νηπίοις θηλάζουσιν*. Die Tilgung des „*καὶ συνετῶν*" erklärt sich daraus, daß das folgende Parallelglied nur ein Substantivum hat; sie ist also eine nachträgliche. Sie ist die Voraussetzung der LA der Clem. Hom.; man empfand, daß *σοφοί . . . . νήπιοι* kein schlagender Gegensatz sei, und stellte daher den *νήπιοι* die *πρεσβύτεροι* (recht unverständig) neben *σοφοί* entgegen; nun aber brauchte man auch bei *νήπιοι* ein

---

1) Die lateinische Übersetzung bietet: „Confiteor".

2) Das „*πάτερ κύριε*" wurde auch wie ein Hendiadyoin verstanden; so schreibt der Heide bei Makarius Magnus IV, 7: *ὅτι οὐρανοῦ καὶ γῆς πατὴρ ἐστιν ὁ θεός, ὑπὸ τοῦ υἱοῦ ὡμολόγηται, „Πάτερ κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς" λέγοντος*.

3) So der lat. Text; der griechische hat die gewöhnliche Stellung.

4) *Ἀπὸ συνετῶν καὶ σοφῶν*: D, *ἀπὸ σοφῶν καὶ δυνατῶν*: 1* (beides belanglos).

5) Nur eine Handschrift bietet vorher das *καί*.

zweites Wort und wählte (aus Matth. 21, 16) *θηλάζοντες*[1]. Für den Urtext ist hier also nichts zu lernen. Daß dieser wirklich *σοφῶν καὶ συνετῶν .... νηπίοις* gelautet hat, wird durch die formelle Inkongruenz nur bestätigt.

αὐτά: fehlt bei Tatian (belanglos).

οὐά, ὁ πατήρ μου: die Markosier bei Irenäus (*οὐά* findet sich im N. T. noch Mark. 15, 29); sie lassen auch im Folgenden *οὕτως* fort und stellen *ὅτι ἔμπροσθέν σου εὐδοκία μοι* [fehlt im Lat.] *ἐγένετο*. Trotz diesen Differenzen ist eine Übersetzungsvariante in diesem Verse nicht anzunehmen, da auch die Markosier *εὐδοκία* bieten. Wie die LLAA entstanden sind, ist unbekannt. Da sie ganz allein stehen, darf man schwerlich auf sie etwas geben.

γέγονεν (für *ἐγένετο*): so nur Epiph., haer. 65, 6 (belanglos).

Ergebnis: die erste Hälfte des ersten Spruchs ist bei Matth. (und Luk.) in der ältesten erreichbaren Gestalt überliefert, auch die Anrede: *πάτερ, κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς*, ist höchst wahrscheinlich älter als alle Varianten.

Auch die Einleitung zur zweiten Hälfte des ersten Spruchs zeigt noch wenige Varianten. Von Wichtigkeit ist, daß sowohl Justin (Dial. 100) als auch Hippolyt (c. Noët. 6): *παραδέδοται* (für *παρεδόθη*) bietet[2]. Diese Variante liegt auf einer Linie, die wir im Folgenden beobachten werden: ein historischer Akt soll in einen zeitlosen, überhistorischen verwandelt werden. Für *ὑπὸ* (*τοῦ πατρός*) bietet D (im Luk.) *ἀπό*, Hippol. *παρά* (das ist belanglos). Während aber „*μου*" hinter *τοῦ πατρός* in den griechischen Majuskeln des Matth. und Luk. nur einmal fehlt (außerdem in einer Minuskel zu Matth.), fehlt es in den Zitaten bei Marcion, Justin, den Markosiern (Lat.), Hilarius und Victorin. Es fehlt ferner in den Versionen im Matth. bei Syr. hieros., im Luk. bei a c l Syr. sin. Hieraus ergibt sich mit hoher Wahrscheinlichkeit, daß es ursprünglich bei Matth. und Luk. gefehlt hat, daß es aber schon sehr frühe hinzugesetzt

---

1) Beachtenswert ist, daß der Heide bei Makarius Magnus (IV, 9) erst genau nach Matth. „*καὶ ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις*" zitiert, dann aber fortfährt: *εἰ ἀπὸ τῶν σοφῶν κέκρυπται τὰ μυστήρια, νηπίοις δὲ καὶ θηλαζομένοις ἐκκέχυται.*

2) So auch die Codd. *KΠ*, die Kursive 60, 253, p scr, w scr, und drei Colbertini (alle nur bei Luk.).

worden ist, und zwar kann das Motiv ein ähnliches gewesen sein wie bei der Variante *παραδέδοται*, die aber in die uns erhaltenen Evv.-Handschriften nicht eingedrungen ist.

Im Folgenden treten zwei Hauptunterschiede in der Überlieferung hervor: 1. ob der Aorist *ἔγνω* oder das Präsens *γινώσκει* (*ἐπιγινώσκει, οἶδεν*) gebraucht ist, 2. ob „den Vater erkennen" oder „den Sohn erkennen" voransteht. Dazu kommen 3. noch Unterschiede im letzten Satze (*καὶ ᾧ ἂν βούληται κτλ.*)[1]. Auf den ersten Punkt ist bereits Irenäus aufmerksam geworden; er behauptet, der Aorist *ἔγνω* sei eine häretische Fälschung, s. IV, 1: „Nemo cognoscit filium nisi pater, neque patrem quis cognosit nisi filius, et cui voluerit filius revelare. sic et Matthaeus posuit et Lucas similiter et Marcus idem ipsum[2]; Johannes enim praeterit locum hunc. hi autem qui peritiores apostolis volunt esse, sic describunt: nemo cognovit patrem nisi filius, nec filium nisi pater et cui voluerit filius revelare, et interpretantur, quasi a nullo cognitus sit verus deus ante domini nostri adventum, et eum deum qui a prophetis

---

1) Die übrigen Varianten in diesem Verse bedeuten nicht viel. Statt *καὶ οὐδείς . . . οὐδὲ . . . τις* (Matth., so auch Iren. IV, 6, 1; Hom. Clem. XVIII, 13 [bis]; der Marcionit bei Adamant.) bzw. *καὶ οὐδεὶς . . . καὶ* (Luk., dazu z. B. die Markosier bei Irenäus I, 20, 3, Marcion bei Tertullian; Epiph.) findet sich auch:

οὔτε τις . . . . οὔτ' αὖ τις (Euseb., h. e. I, 2);

ferner im ersten Glied:

μηδείς (Clem., Strom. V, 84; Euseb., de eccl. theol. I, 12; Euseb., eclog. I, 12) oder

οὐδεὶς γάρ (z. B. Clem., Strom. VII, 109; Euseb., de eccl. theol. I, 15. 16),

und im zweiten Glied:

οὐδέ [ohne *τις*] (Justin [ter]; Marcion bei Iren. IV, 6, 1; Irenäus [bis]; Clem. Alex. [semel]; Epiphan. [bis]),

ὡς οὐδὲ . . . τις (Clem. Hom. XVII, 4; XVIII, 4. 20),

οὕτω καὶ οὐδείς (Euseb., Demonstr. IV, 3, 13),

μηδὲ . . . τις (Euseb., de eccl. theol. I, 12 [Marcell.]),

καὶ οὐδείς (Epiph. [ter]; Euseb., Demonst. V, 1).

Eine Besonderheit des Euseb ist es, daß er dreimal: *εἰ μὴ μόνος ὁ γεννήσας αὐτὸν πατήρ* schreibt (h. e. I, 2; Demonstr. IV, 3, 13; de eccl. theol. I, 12). Das sieht wie eine aus einem syrischen Text stammende Amplifikation aus. Die Syrer liebten solche Amplifikationen.

2) Das ist ein Irrtum des Irenäus; Markus hat den Spruch nicht.

sit annunciatus, dicunt non esse patrem Christi[1].") Ganz richtig empfindet Irenäus hier, daß der Sinn des „cognovit" (ἔγνω) ein anderer ist als des „cognoscit" (γινώσκει), aber seine Behauptung, die LA ἔγνω sei eine häretische, ist, wie sich gleich zeigen wird, ganz irrig.

Ich gebe zuerst die Stellen, in denen sich ἔγνω findet, und „den Vater erkennen" voransteht, sodann die ἔγνω-Zitate mit „den Sohn erkennen[2]:"

†ἔγνω τὸν πατέρα, ... τὸν υἱόν (ohne Verbum): Justin, Apol. I, 63, [bis]; Markosier bei Iren. I, 20, 3; Marcion bei Irenäus IV, 6, 1.

ἔγνω τὸν πατέρα . . . . ἔγνω τὸν υἱόν: Tatian[3]; Euseb.,

1) Die Stelle wird auffallenderweise von den Kritikern (auch von Zahn, Tatian S. 149; Kanonsgesch. I, S. 555f.) so mißverstanden, als bezöge sich der Tadel des Irenäus auf die Voranstellung des „den Vater erkennen". Das ist ihm ganz gleichgültig (er selbst befolgt ein paarmal diese Reihenfolge); es liegt ihm lediglich an dem Unterschied von „cognoscit" und „cognovit". Ferner bezieht man die Stelle gewöhnlich auf die Markosier, weil Irenäus im 1. Buch (20, 3) den Vers in der Fassung der Markosier zitiert hat. Allein im Kontext (s. IV, 1ff.; IV, 6, 2: hier zitiert er Justins Schrift gegen Marcion) beschäftigt er sich mit den Marcioniten. Diese sind zweifellos in erster Linie gemeint; nebenbei mag er auch an die Markosier denken, die hier in der Hauptsache ebenso lasen wie Marcion. Übrigens weichen die beiden Zitate I, 20, 3 und IV, 6, 1 etwas von einander ab. Wo Irenäus die markosische Fassung des Spruchs wiedergibt (I, 20, 3), schreibt er: καὶ τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατὴρ καὶ ᾧ ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ (so auch der Lat. vet.); an unserer Stelle läßt er die Häretiker schreiben: „nec filium nisi pater, et cui voluerit filius revelare". Das „nec" bietet auch der Marcionit bei Adamantius.

2) Mit einem Kreuz sind die Stellen bezeichnet, in denen sich nur ein Verbum findet; eingeklammert sind die Stellen, in denen das Zitat ein unvollständiges ist, d. h. nur eines der beiden Glieder wiedergegeben ist. Auf den Unterschied von τὸν πατέρα und τίς ἐστιν ὁ πατήρ ist nicht geachtet, weil in den Zitaten die umständlichere Form fast gar nicht vorkommt.

3) Die Reihenfolge ist ganz sicher; nicht sicher ist, daß man das „novit" Mösingers als ἔγνω deuten darf. — Das „novit", das sich in wenigen alten lateinischen Versionen (in Luk.) findet, ist gewiß = ἔγνω; denn die große Mehrzahl derselben bietet (im Luk.) „scit." Also gehört hierher der Veronensis (b): „nemo novit patrem nisi filius et que [? ? wohl qui[s] zu lesen, siehe q] . . . bit [= novit] fili . . nisi pater . . . voluerit" etc. Ferner ist ἔγνω durch das „novit" im Vercell. (a) bezeugt (über die LA dieses wichtigen Cod. s. unten) sowie in q.

Demonstr. IV, 3, 13; Euseb., Demonstr. V, 1; Euseb., de eccl. theol. I, 12 (wahrscheinlich auch Orig., de princ. II, 6, 1; „novit ... novit").

ἔγνω τὸν πατέρα .... γινώσκει τὸν υἱόν: der Marcionit bei Adamantius (p. 44 ed. van de Sande).

ἔγνω τὸν πατέρα .... γνώῃ ποτὲ τὸν υἱόν: Euseb., h. e. I, 2.

ἔγνω τὸν πατέρα .... οἶδεν τὸν υἱόν: Clem. Hom. XVII, 4; XVIII, 4. 13 [bis]. 20.

[*ἔγνω τὸν πατέρα* ... ohne den Parallelsatz (also unvollständiges Zitat): Clem. Alex., Protrept. I, 10; Paedag. I, 5, 20 und I, 8; Strom. V, 84; VII, 58; Origen., Selecta in Ps. [T. 11 p. 393 Lomm.]; c. Cels. II, 71; VII, 44; in Joh. p. (20). 49. 248. 301. 334. 474f. (ed. Preuschen) etc.[1]; Concil. Antioch. c. Paulum Samos.; Euseb., eclog. I, 12; Tertull. adv. Marc. II, 27 (cognovit); de praescr. 21 (novit)].

†*ἔγνω τὸν υἱὸν ...... τὸν πατέρα* (ohne ein Verbum): Clem. Alex., Paedag. I, 9, 88; Strom I, 178; Orig. c. Cels. VI, 17.

[*ἔγνω τὸν υἱόν* ...... ohne den Parallelsatz (also unvollständiges Zitat): Orig. in Joh. p. 474].

οἶδε τὸν υἱόν .... ἔγνω τὸν πατέρα: Epiph., haer. 65, 6.

Es folgen Zitate ohne *ἔγνω*, und zwar wiederum zuerst die, in denen „den Vater erkennen" voransteht:

†*γινώσκει τὸν πατέρα ..... τὸν υἱόν* (ohne Verbum): Justin, Dial. 100[2].

†*γινώσκει τίς ἐστιν ὁ πατήρ .... τίς ὁ υἱός* (ohne ein Verbum): Marcion [so nach Tertull. IV, 25, aber nach Iren. und Adamant. *ἔγνω*, s. o.], Cod. U des Lukas.

1) Auch in anderen Zitaten bei Orig. findet sich *ἔγνω* noch und bei späteren Alexandrinern (Alexander z. B. und Didymus).

2) Justin sagt hier ausdrücklich: *ἐν τῷ εὐαγγελίῳ γέγραπται εἰπών*.

[γινώσκει τὸν πατέρα ..... ohne den Parallelsatz (also unvollständiges Zitat): Clem. Alex., Strom. VII, 109].

†ἐπιγινώσκει τὸν πατέρα .... τὸν υἱόν (ohne ein Verbum): Iren. II, 6, 1; IV, 6, 3; fragm. Syr. XV (ed. Harvey).

[ἐπιγινώσκει τὸν πατέρα .... ohne den Parallelsatz (also unvollständiges Zitat): Clem. Alex., Dives 8; Iren. IV, 6, 6].

οἶδε τὸν πατέρα ...... οἶδε τὸν υἱόν: Epiph., haer. 69, 43; Ancor. 11.

†οἶδε τὸν πατέρα .... τὸν υἱόν (ohne ein Verbum): Epiph., haer. 74, 4; 76, 1 Nr. 29; 76, 1 Nr. 32.

[οἶδε τὸν πατέρα .... ohne den Parallelsatz (also unvollständiges Zitat): Euseb., de eccl. theol. I, 16[1]].

†γινώσκει τίς ἐστιν ὁ υἱός .... τίς ὁ πατήρ (ohne ein Verbum): Lukas (mit Ausnahme der Codd. U, a, b)[2].

ἐπιγινώσκει τὸν υἱόν ..... ἐπιγινώσκει τὸν πατέρα: Matth. (so auch Syr.sin.; nur ein Minuskel stellt um); Iren. IV, 6, 1.

†ἐπιγινώσκει τὸν υἱόν ..... τὸν πατέρα (ohne ein Verbum): Iren. IV, 6, 7.

οἶδε τὸν υἱόν .... οἶδε τὸν πατέρα: Epiph., haer. 54, 4.

†οἶδε τὸν υἱόν ..... τὸν πατέρα (ohne Verbum): Epiph., haer. 64, 9; 76, 1 Nr. 7.

Ganz singulär ist a (Vercell.). Er läßt nämlich das Erkennen des Sohnes (im Luk.-Text, nicht im Matth.-Text) ganz fort und schreibt: „Omnia mihi tradita sunt a patre,

---

1) Schwankungen sind bei Euseb auch durch die Benutzung des Textes des Marcellus hervorgerufen.

2) Eine eigentümliche Variante bietet im Luk. Syr.sin.: „und wer kennt den Sohn außer der Vater, und wer kennt den Vater außer der Sohn?“ Zu vgl. ist der lateinische Cod. q: „et quis novit patrem?“ und wohl auch b.

et nemo novit quis est pater nisi filius et cuicumque voluerit filius, revelavit."

Bevor wir diese LLAA beurteilen, seien noch die Varianten im Schlußsatz zusammengestellt:

1. *καὶ ᾧ ἂν βούληται ὁ υἱός ἀποκαλύψαι*: Luk.; Matth.; Iren. IV, 6, 1 etc. etc. (Syr. [sin.] in Matth. lautet nicht anders).

2. *καὶ ᾧ ἂν βούληται ἀποκαλύψαι αὐτὸς ἀποκαλύπτει* Syr. [hieros.]; dazu: „et cuicumque voluerit filius revelavit" (a).

3. *καὶ ᾧ ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ*: Marcion; Markosier; Clem. Alex. [septies]; Orig. [saepe]; Tertull., de praescr. 21 [„revelavit"]; Euseb., eclog I, 12; Concil. Antioch.; Epiphan. [nonnull. loc.].

4. *καὶ ᾧ ἂν ἀποκαλύψῃ*: Epiphan. [saepius], sowohl nach „den Vater erkennen" als „den Sohn erkennen".

5. *καὶ ᾧ ἂν αὐτὸς ἀποκαλύψῃ*: Nicetas (nach „den Sohn erkennen").

6. *καὶ ᾧ ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύπτει*: Epiphan., haer. 74, 4.

7. *καὶ οἷς ἂν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι*: Clem. Hom. [quater][1].

8. *καὶ οἷς (ἂν) ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ* vel *ἀποκαλύψῃ ὁ υἱός*: Justin [ter]; Iren. [ter].

A.

1. Ein Teil der Marcioniten[2], die Markosier, Justin (in der Apologie), (Tatian), die Alexandriner (Clemens, Origenes [beide fast durchweg] und noch spätere) und Eusebius (fast durchweg)

---

1) Die Stelle Clem. Hom. XVIII, 7: *καὶ οἷς* (nicht *ᾧ*, wie Blaß angibt) *ἂν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύπτει*, darf nicht verwertet werden, da sie ein freies Zitat ist.

2) So nach Irenäus (und Adamantius). Man wird dem Tertullian glauben dürfen, daß er in seinem Exemplar des marcionitischen Evangeliums *γινώσκει* („scit") gelesen hat; aber die Annahme hat keine Schwierigkeit, daß auch in marcionitische Evangelien-Exemplare sehr frühe diese LA eingedrungen ist, obgleich ihnen *ἔγνω* willkommen war. Es steht bei ihnen also ebenso wie bei Justin, der auch beide Lesarten bietet. Sollte aber Jemand darauf bestehen, daß nur Tertullian den einzigen und echten Marciontext bietet, dieser also *γινώσκει* gelautet hat, so bleibt die Zahl der alten Zeugen für *ἔγνω* immer noch groß genug, um die Entscheidung fordern zu dürfen, daß Luk. *ἔγνω* geschrieben hat.

haben übereinstimmend ἔγνω gelesen; ἔγνω ist also die älteste uns bezeugte LA.

2. Diese LA ἔγνω hat im Luk. gestanden[1]; denn darauf weist Marcion; die Annahme wird unterstützt durch das „novit" der uralten Lateiner Vercell. (a) und Veron. (b) im Luk., während die übrigen Itala-Codd. (mit Ausnahme von q) „scit" bieten; die Annahme erhält endlich eine sehr starke Stütze durch die übrigen Aoriste ἔκρυψας, ἀπεκάλυψας, ἐγένετο, παρεδόθη[2].

3. Den Ursprung der LA γινώσκει im Luk. kann man auf Grund der Angabe des Irenäus noch mutmaßen; das Präsens drang aus Matth. in den Luk. ein und befestigte sich als antimarcionitische LA. Schon Justin bezeugt sie, aber in seiner jüngeren Schrift, dem Dialog, und in kirchlichen Handschriften des Irenäus herrschte sie bereits. Im Abendland ist ἔγνω früher verschwunden als im Morgenland.

4. Die Zähigkeit des ἔγνω und sein richtiges Verständnis im Morgenland zeigt sich besonders in den Zitaten, wo man diesen historischen Aorist nur für die Erkenntnis des Vaters (seitens des Sohns) für passend hielt und beibehielt, aber für die Erkenntnis des Sohnes (seitens des Vaters) ein Präsens [entsprechend dem Matth., s. u.] in den Lukastext einschob (Adamantius: γινώσκει, Clem. Hom. [5mal] und Epiph., haer. 65, 6: οἶδεν).

5. Im Matth.-Text hat von Anfang an das Präsens ἐπιγινώσκει gestanden (ἐπέγνω kommt in der ganzen Überlieferung überhaupt nicht vor); es war auch von Anfang an im zweiten Glied wiederholt, während das ἔγνω im Luk. nicht wiederholt war. Diese formale Differenz zwischen den beiden Evangelien erklärt es, daß Mischungen entstanden, in denen bald das ἔγνω wiederholt (s. Euseb.), bald das ἐπιγινώσκει nicht wiederholt wurde (Iren.) und die Sätze bald durch καί, bald durch οὐδέ verbunden wurden.

6. Die LA οἶδεν findet sich nur in den klementinischen Homi-

---

1) So auch Blaß, Keim, Meyer, Schmiedel.

2) Weiß behauptet umgekehrt, ἔγνω sei aus Konformierung mit παρεδόθη entstanden. Aber warum ist nur im Lukastext und nicht auch bei Matth. konformiert worden? Die Verdrängung des ἔγνω durch γινώσκει erklärt sich aber auch daraus, daß das folgende: ᾧ ἂν ἀποκαλύψῃ ein vorhergehendes Präsens zu fordern schien.

lien und bei Epiphan.[1], bald je einmal, bald verdoppelt; sie ist also auf Syrien beschränkt geblieben und kommt nicht in Betracht. Sie ist wohl aus dem Einfluß des johanneischen Sprachgebrauchs zu erklären.

B.

Das Glied „den Vater erkennen" hat bei Marcion [so nach Iren., Tertull. und Adamant.], den Markosiern, Justin, Tatian, Irenäus [aber nicht immer], den klementinischen Homilien, Eusebius, im Cod. U des Lukas (und im Veron.) vorangestanden, während „den Sohn erkennen" im Text des Matth. (mit Ausnahme einer Minuskel, was nichts besagt), in den übrigen Zeugen des Lukas und bei Clemens Alex. voranstand. Geteilt sind Irenäus, Origenes, die späteren Alexandriner und Epiphanius. Die gebotene Lösung dieses Tatbestandes — da Marcion den Lukastext vor sich hatte[2] — ist, daß sicher im Luk. „den Vater erkennen" voranstand, das Umgekehrte aber wahrscheinlich im Matth.-Text stattfand. Letzteres ist nur deshalb nicht ganz sicher, weil jede Benutzung des Matth.-Textes vor Irenäus und Clemens Alex. fehlt, das Zeugnis des Irenäus aber geteilt ist.

C.

In Bezug auf den Schlußsatz steht 1. fest, daß *ὁ υἱός* in ihm wiederholt war; denn die Auslassungen im Syr. hieros., bei Epiphanius (öfters) und Nicetas (bzw. der Ersatz durch *αὐτός*) besagen textkritisch nichts.

2. Die kurze Form *ἀποκαλύψῃ* (für *βούληται ἀποκαλύψαι*) ist früher bezeugt (Marcion, Markosier, Justin [dreimal], Irenäus [in der Regel], Clemens Alex., Origenes [oft] etc.) als die andere.

3. Die Form *οἷς ἄν* hat durch Justin, Irenäus (außer einer Stelle) und die klementinischen Homilien eine ausgezeichnete Bezeugung, aber Marcion und die Markosier bieten sie nicht.

4. Der Indikativ *ἀποκαλύπτει* (*ἀπεκάλυψεν*) im Syr. hieros., dem Vercell. (revelavit; so auch Tertull. de praescr. 21, aber das

1) Die eine Stelle bei Euseb ist ein unvollständiges Zitat, das nicht ins Gewicht fällt.

2) Ebendeshalb ist es nicht erlaubt, die Voranstellung dieses Gliedes durch den Einfluß der mündlichen Tradition oder eines apokryphen Evangeliums zu erklären.

besagt nicht viel) und einmal bei Epiph. ist zu schwach bezeugt, als daß man dieser LA folgen dürfte.

Ergebnis: Welche der drei Formen[1]: ᾧ ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ — οἷς ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ — ᾧ ἂν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι die ursprüngliche ist, ob bei Matth. und Luk. die Worte ursprünglich verschieden gelautet haben und wie sie sich auf diese Evv. verteilt haben, kann nicht mehr entschieden werden. Um des Zeugnisses des Marcion willen ist es aber wahrscheinlich, daß bei Luk. ᾧ ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ gestanden hat, zumal da auch die Markosier so bieten und auch sie (s. o.) den Lukastext befolgt haben[2].

D.

Das Ergebnis der bisherigen Untersuchung ist, daß bei Luk. der Spruch gelautet hat: *πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός, καὶ οὐδεὶς ἔγνω τίς ἐστιν ὁ πατὴρ εἰ μὴ ὁ υἱός, καὶ τίς ἐστιν ὁ υἱὸς εἰ μὴ ὁ πατὴρ καὶ ᾧ ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ*, bei Matth. aber: *πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός, καὶ οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ, οὐδὲ τὸν πατέρα τις ἐπιγινώσκει εἰ μὴ ὁ υἱὸς* [oder: *τὸν πατέρα ... ὁ υἱός .... τὸν υἱὸν ... ὁ πατήρ*] *καὶ ᾧ* [*οἷς*] *ἂν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι* [oder: *ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ*].

Aber kann man sich hierbei beruhigen? Es ist das aus folgenden Gründen nicht möglich. (Zunächst sei der Lukastext betrachtet):

1. Den Satz, „den Sohn erkennen" erwartet man in diesem Zusammenhang überhaupt nicht (wenn er auch nicht unerträglich ist); denn um Gotteserkenntnis handelt es sich in dem lobpreisenden Gebet am Anfang und am Schluß.

2. Der historische Aorist „*ἔγνω*" paßt vortrefflich zu dem Erkennen des Vaters durch den Sohn, aber er paßt nicht

---

1) *οἷς ἂν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι* ist lediglich durch die Klementinen bezeugt, fällt also fort.

2) Man könnte daran denken, daß die ursprüngliche Form: *ᾧ* (*οἷς*) *ἂν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύπτειν ἀποκαλύπτει* gelautet hat und aus ihr die beiden kürzeren Formen hervorgegangen sind, aber beweisen läßt es sich nicht. — *Ἀποκαλύψῃ* und *βούληται ἀποκαλύψαι* läßt sich übrigens auch als Übersetzungsvariante verstehen, wenn man *βούληται ἀποκαλύψαι* lediglich futurisch faßt.

so gut zu dem Erkennen des Sohnes durch den Vater: das haben auch die denkenden Abschreiber eingesehen und sich auf verschiedene Weise zu helfen gesucht (s. o.).

3. Der Satz *καὶ ᾧ ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ* paßt nur zu dem Satze *οὐδεὶς ἔγνω τίς ἐστιν ὁ πατὴρ εἰ μὴ ὁ υἱός*, zu dem anderen, mit dem er bei Luk. oben verbunden erscheint, paßt er nicht (der Sohn ist doch Gottes Interpret und nicht sein eigener). Auch das haben die Abschreiber richtig eingesehen und sich deshalb durch Umstellung (oder auch durch Verwandlung des *υἱός* in *αὐτός*, welches sich dann auf den Vater bezieht) geholfen[1].

4. Im Cod. Vercell. des Luk. lesen wir noch heute (s. o.) den Spruch ohne den Satz „den Sohn erkennen[2]."

Der Schluß ist m. E. fast zwingend: im Luk. haben die Worte „*καὶ τίς ἐστιν ὁ υἱὸς εἰ μὴ ὁ πατήρ*" ursprünglich gefehlt[3].

Haben sie aber im Luk. gefehlt, so fehlten sie auch in Q[4]; darüber bedarf es keiner Worte. Dann aber ist die Frage eine relativ gleichgültige, ob schon Matth. für den Einschub verantwortlich zu machen ist oder ob er auch bei ihm ursprünglich noch gefehlt hat[5]. An diesem Punkte kann man nicht ganz ins Klare kommen. Jedenfalls ist der Einschub sehr alt; denn alle unsere Zeugen für Matth. und alle unsere Zeugen für Luk.

---

1) Aber die Umstellung schafft die neue Schwierigkeit, daß „den Sohn erkennen" vor „den Vater erkennen" tritt, was an sich und im Zusammenhang höchst auffallend ist.

2) Dieser Cod. bietet auch sonst sehr Wichtiges in seinen LLAA.

3) Für die Ursprünglichkeit der Worte beruft man sich auf den rhythmischen Aufbau des Spruchs, der sie fordre; allein auch ohne sie ist ein Rhythmus vorhanden, und ich sehe nicht ein, daß der durch die Hinzufügung geschaffene besser ist.

4) Das ist auch Wellhausens Meinung; er geht aber nicht genauer auf die Textgeschichte ein.

5) Inhaltlich stellt er sich natürlich bei Matth. ebenso als Einschub dar wie bei Luk.; denn stellt man ihn an den Anfang, so streitet er mit der natürlichen und gebotenen Reihenfolge (dem Sohne ist doch die Erkenntnis des Vaters überliefert, und die Erkenntnis des Sohnes darf nicht vor der des Vaters stehen); stellt man ihn an den Schluß, so stimmt der Nachsatz nicht mehr.

außer einem haben ihn. Die Annahme ist daher die nächstliegende, weil einfachste, daß ihn schon Matth. in den Text gebracht hat — derselbe Matth., der den historischen Aorist ins Präsens verwandelt und der c. 28, 18 geschrieben hat: „Mir ist alle Gewalt gegeben worden im Himmel und auf Erden". Wohin er den Einschub gestellt hat, ist nicht ganz sicher; wohl aber ist es höchst wahrscheinlich, daß er ihn an die erste Stelle rückte; denn so bezeugen es die Handschriften, und bei dieser Annahme läßt sich die Textgeschichte am einfachsten begreifen. Erhielten von Anfang an die griechischen Christen die beiden Formen:

οὐδεὶς ἔγνω τίς ἐστιν ὁ πατὴρ εἰ μὴ ὁ υἱός, und:

οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ, οὐδὲ τὸν πατέρα τις ἐπιγινώσκει εἰ μὴ ὁ υἱός,

überliefert, so erklären sich alle Mischformen der Überlieferung und ihr frühes Auftauchen auf die einfachste Weise[1]. Die Einschiebung „den Sohn niemand als der Vater" in den Lukastext bezeichnet die erste Hauptstufe, die sofort eingetreten sein muß; die Verwandlung des Aorist *ἔγνω* in das Präsens bezeichnet die zweite[2].

Der Spruch lautete also in Q wie in Luk. (oder fast wie in Luk.): *Ἐξομολογοῦμαί σοι, πάτερ, κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς, ὅτι ἔκρυψας ταῦτα ἀπὸ σοφῶν καὶ συνετῶν καὶ*

1) Man hat dann auch nicht nötig, auf den Einfluß einer besonderen mündlichen Überlieferung, die von der der Evv. abwich, oder auf ein apokryphes Evangelium zu rekurrieren. Möglich bleibt natürlich ein solcher Einfluß.

2) In den aus dem Zusammenhang gerissenen Zitaten ging die lukanische Form: *τίς ἐστιν ὁ πατήρ* (und *τίς ἐστιν ὁ υἱός*) fast überall unter. Darauf ist kein Gewicht zu legen. — Daß die ursprünglichen Lesarten in den griechischen Lukashandschriften ganz und in den lateinischen fast ganz untergegangen sind, ist leider nicht singulär. Man vgl. z. B. wie im Vaterunser der echte Lukastext verschwunden ist (s. Sitzungsber. d. Preuß. Akad. 1904, S. 195ff.) oder wie aus der ganzen Überlieferung des Morgenlands *ὠνείδισας* aus Mark. 15, 34 ausgetilgt ist (a. a. O. 1901, S. 261ff.). Der Lukastext ist noch viel stärker, als unsere Textkritiker anzunehmen geneigt sind, aus dem Matth. korrigiert worden. Auch unsere Stelle bezeugt dies. Merkwürdig ist, daß Joh. 1, 18 (*θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε· ὁ μονογενὴς υἱὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός, ἐκεῖνος ἐξηγήσατο*) so gut wie gar nicht auf die Textgeschichte unseres Spruchs eingewirkt hat.

ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις· ναί, ὁ πατήρ, ὅτι οὕτως ἐγένετο εὐδοκία ἔμπροσθέν σου. πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός, καὶ οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα [oder: *τίς ἐστιν ὁ πατήρ*] *εἰ μὴ ὁ υἱὸς καὶ ᾧ ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ.*

III.

Über die Situation, in welcher dieser Lobpreis gesprochen ist, enthielt die Quelle nichts; denn „*ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν*, besagt nichts. Auch daraus, daß in der Quelle der Lobpreis nach dem Gerichtsspruch über die galiläischen Städte folgte (oder bald folgte), läßt sich nichts schließen, da unsere Stelle zu jener konträr ist[1]. Wir haben es also mit einem isolierten Spruch zu tun, der aber aus einem bestimmten Zusammenhang herausgebrochen ist, wie das „*ταῦτα*" am Anfang beweist. Bereits diese Beobachtung spricht dagegen, daß der Lobpreis „ein christliches Gedicht" ist; wäre er als solches selbständig entworfen, so hätte man dieses rückwärtsblickende „*ταῦτα*" vermieden.

Die erste Hälfte des ersten Spruchs gibt zu Bedenken keinen Anlaß: Jesus richtet an den Vater ein lautes Lobgebet — soll man etwa Matth. 6, 6 dagegen anrufen? —; er redet ihn mit „Vater" (nicht „mein Vater") an und als den Herrn des Himmels und der Erde — so groß ist die Gottestat, der der Preis gilt! —; der Dank bezieht sich, wie der Zusammenhang deutlich ergibt, auf die Lehre, d. h. die Gotteserkenntnis (nicht auf Wundertaten usw.); denn nur einer Lehre gegenüber gibt es *σοφοί* und *νήπιοι*[2]. Diese Unterscheidung und daß nur die *νήπιοι* die Empfänglichen sind[3], ist ganz im Sinne anderer

1) Lukas hat, sachlich sehr passend, den Lobpreis der Rückkehr der Jünger von ihrem Missionsversuch folgen lassen, aber daß dies auf Überlieferung beruht, ist deshalb ganz unwahrscheinlich, weil auch er unmittelbar vorher das Gericht über die Städte bringt.

2) Ob man auf das Fehlen des Artikels vor *σοφοί* und *νήπιοι* Gewicht legen soll, ist fraglich. Das Fehlen kann wie eine Einschränkung gedeutet werden (nicht alle Weise und nicht alle Einfältigen); es kann aber auch paraphrasiert werden: „vor solchen Leuten, die weise, bzw. einfältig sind".

3) Der Sinn von *νήπιοι* („Peta'im", wie Ps. 19, 8; 116, 6) ist ein anderer als bei Paulus. Bei diesem sind *νήπιοι* stets die noch kindlich-unreifen Christen.

Sprüche Jesu und also nicht singulär. Er preist aber den Vater nicht nur für die den νήπιοι geltende Offenbarung, sondern auch dafür, daß der Vater diese Erkenntnis den Weisen und Klugen verborgen hat. Das ist eine Herbheit, die schon dem Marcion unerträglich erschien, die aber auch in anderen Sprüchen hervortritt und ein Indizium des Ursprünglichen ist. Zu beachten sind ferner schon hier die Aoriste: nicht was Gott immer tut, sondern was er jetzt — durch den Erfolg der Wirksamkeit Jesu — getan hat, ist Gegenstand des Lobpreises. Es muß also ein uns nicht überlieferter offensichtlicher Erfolg dieser Art dem Lobpreis vorangegangen sein. Das *ναί* nimmt das *ἐξομολογοῦμαι* wieder auf, und der Satz *ὅτι οὕτως εὐδοκία ἐγένετο ἔμπροσθέν σου* den Inhalt des vorangegangenen Satzes[1]. Die Größe und Herrlichkeit der Erfahrung zwang aufs natürlichste zur Wiederholung[2].

Die erste Hälfte des Spruchs beherrscht und determiniert die zweite. In der ersten dankt Jesus für das, was geschehen ist (Offenbarung der Gotteserkenntnis), in der zweiten bringt er deutlich zum Ausdruck, daß es durch ihn geschehen ist; denn eben der Erfolg seines Wirkens gab ihm den Anlaß zum Lob. Also schließt sich das Folgende notwendig an. Das *πάντα* ist durch das, was vorhergeht und was nachfolgt, sowie durch das *παρεδόθη* sicher bestimmt: es kann nicht „alle Dinge" bedeuten, sondern nur die ganze Lehre (die Lehre ist „Paradosis"), die ganze Gotteserkenntnis[3]. Sie ist ihm vom Vater „überlie-

---

1) Zu vgl. ist Matth. 18, 14: *οὕτως (οὐκ) ἔστιν θέλημα ἔμπροσθεν τοῦ πατρὸς ὑμῶν. Εὐδοκία* erinnert an das *εὐδόκησα* bei der Taufe.

2) Auch der Vokativ *πάτερ* ist durch *ὁ πατήρ* wiederholt, aber ist es eine bloße Wiederholung? Soll hier *ὁ πατήρ* nicht bedeuten: „der du der Vater bist"? — Das *οὕτως* kann sich nur rückwärts beziehen und leitet nicht etwa das Folgende ein.

3) Man hat keine Wahl als das *πάντα* entweder ganz schrankenlos zu fassen (das Weltregiment, die messianischen Machtbefugnisse) oder es auf die Erkenntnis (Lehre) zu beziehen (so Grotius, Hofmann, Holtzmann, Schmiedel, Joh. Weiß, Wellhausen u. a.). Aber nur letzteres ist möglich, da von der Erkenntnis Gottes sofort und ausschließlich die Rede ist und da die vorangehende *ἀποκάλυψις* durch den Gegensatz von *σοφοί* und *νήπιοι*, auf den sie sich bezieht, als Enthüllung einer Erkenntnis unzweideutig determiniert ist. Der Einwurf, daß *παραδιδόναι* nur von menschlicher Lehrüberlieferung gelten und das Wort daher

fert“, und zwar zuerst ihm, dem Sohne, — er hat nun den Vater kennen gelernt; vor ihm kannte ihn niemand —[1], sodann durch ihn an die Empfänglichen, von denen also jetzt ebenso wie vom Sohne gilt: *πάντα αὐτοῖς παρεδόθη*.

In dieser Gedankenreihe, gemessen an den sicheren Sprüchen Jesu, kann ein Doppeltes auffallen: erstlich die abstrakte Unterscheidung „der Vater — der Sohn“, sodann die Behauptung „niemand hat den Vater erkannt außer der Sohn“. Jene Unterscheidung findet sich (Wellhausen) auch bei Mark. 13, 32 (*οὐδὲ οἱ ἄγγελοι οὐδὲ ὁ υἱός, εἰ μὴ ὁ πατήρ*)[2], und zwar in einem Spruch, der Jesu die Kenntnis der Zukunft abspricht, also gewiß zur ältesten Überlieferung gehört. Was aber das „*οὐδείς*“ betrifft, so darf man es nicht pressen und nicht wie Marcion interpretieren, als richte es sich im Sinne einer Verwerfung gegen die alttestamentlichen Propheten. Es besagt nicht mehr als Luk. 10, 24: *πολλοὶ προφῆται καὶ βασιλεῖς ἠθέλησαν ἰδεῖν ἃ ὑμεῖς βλέπετε καὶ οὐκ εἶδαν* oder als das Zeugnis über den

---

hier diesen Sinn nicht haben kann (Pfleiderer), ist willkürlich. In Matth. 28, 18 heißt es nicht „*παρεδόθη*“, sondern „*ἐδόθη*“ *μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς*.

1) Das *καὶ* (*οὐδεὶς ἔγνω*) nach *παρεδόθη* (*ὑπὸ τοῦ πατρός*) ist nicht ganz deutlich; am nächsten liegt es, es explikativ bezw. konsekutiv zu verstehen: „in der Überlieferung der vollständigen Lehre liegt die Erkenntnis des Vaters beschlossen“, bzw. „diese Überlieferung hat die Erkenntnis des Vaters zur Folge“. Weiß nimmt umgekehrt an, daß der mit *καὶ* eingeleitete Satz in Wahrheit der Grund für das *πάντα μοι παρεδόθη* sei. So scheint man in der Tat erklären zu müssen, wenn man mit Weiß die Worte „niemand kennt den Sohn als nur der Vater“ und ihre Voranstellung für richtig hält; denn weder als Explikation noch als Folge des *πάντα μοι παρεδόθη* lassen sie sich begreifen. Freilich — daß sie den Grund angeben sollen, muß einfach eingetragen werden, da es durch nichts angedeutet ist. Die Worte fallen eben aus dem Zusammenhang völlig heraus. Legt man den richtigen Text zugrunde, so würde man zunächst folgende Formgebung erwarten: „Alles wurde mir überliefert vom Vater, und nur ich lernte ihn kennen und wem ich es offenbaren will“. Aber es ist sehr verständlich, daß statt des „Ich“ hier „der Sohn“ eintrat, da sich eben in der vollständigen und primären Erkenntnis dieses Ich als Sohn darstellt“.

2) Zu vgl. ist auch Luk. 22, 29: *κἀγὼ διατίθεμαι ὑμῖν καθὼς διέθετό μοι ὁ πατήρ μου τὴν βασιλείαν, ἵνα ἔσθητε καὶ πίνητε ἐπὶ τῆς τραπέζης μου ἐν τῇ βασιλείᾳ μου*, dessen „Altertümlichkeit“ unverkennbar ist.

Täufer und die Kleinen im Reiche Gottes. Dagegen ist auf den Aorist *ἔγνω* Gewicht zu legen (im Unterschied vom Präsens). Nicht ein stets bestehendes Verhältnis des Sohnes zum Vater wird ausgesagt — geschweige ein zeitloses —, sondern es steht auch dieses *ἔγνω* unter dem *ἐξομολογοῦμαι κτλ.* des Anfangs: Jesus preist den Vater, daß er ihm alle Erkenntnis überliefert, daß er, der Sohn, als der Erste den Vater kennen gelernt, daß er diese Erkenntnis den *νήπιοι* geoffenbart hat und daß sie auch ferner nur durch ihn geoffenbart werden wird[1]. Es handelt sich durchweg um einen geschichtlich gewordenen Tatbestand.

Gehört der Spruch der ältesten und besten Überlieferung an, so kann er von Jesus nur in der späteren Zeit seiner Wirksamkeit gesprochen worden sein, und eine weitere Voraussetzung ist, daß Jesus sich in dieser auch sonst „den Sohn" genannt hat. Das muß von denen bestritten werden, die keine anderen Selbstbezeichnungen Jesu zulassen zu dürfen meinen als die des Lehrers, des Propheten und — am Schluß — des zukünftigen Messias. Allein der Übergang von den Bezeichnungen des Lehrers und Propheten zu der des zukünftigen Messias verlangt wie im Selbstbewußtsein Jesu so in der Aussprache ein Mittelglied, und es ist schwer einzusehen, warum die Überlieferung im Unrecht sein soll, wenn sie hier die Bezeichnung „der Sohn" bietet. Wenn diese schlechterdings nichts anderes bedeuten könnte als: „Ich bin der gegenwärtige Messias", so wäre sie nicht begreiflich; aber die konkrete Situation, in der Jesus sich befand, beschränkt den Spielraum der Aussage wie für Jesus selbst so für seine Hörer. Jetzt ist er der Erwählte, der Geliebte, also der Sohn, und darum wird er einst d. h. bald in des Himmels Wolken kommen und das Amt des Messias erhalten; denn der Messias ist etwas Aktives. Wenn keine haltbaren Beobachtungen der Überlieferung entgegengestellt werden können, daß Jesus sich gegen Ende seiner Wirksamkeit „den Menschensohn" genannt hat (im Sinne Daniels), so können m. E. noch weniger durchschlagende Bedenken gegen die Selbstbezeichnung „der Sohn" geltend gemacht werden, weil es schlechthin unerfindlich ist, wie er zur Überzeugung, der zukünftige Messias zu sein, hat

1) Man beachte, wie die beiden Hälften des Spruchs durch *ἀπεκάλυψας* und *ἀποκαλύψῃ* korrespondieren.

kommen können, ohne sich zuvor als in einem einzigartigen Verhältnis zu Gott stehend zu wissen. Was Jesus aber hier von sich als dem Sohn sagt, das geht nur in der prägnanten Form, nicht aber im Gedanken selbst über andere Aussagen hinaus[1].

Die ursprüngliche Fassung des Spruchs (in Q) läßt sich mit guten Gründen verteidigen; aber die kanonische Fassung in beiden ist „johanneisch" und unhaltbar. Durch die Einschiebung und die Voranstellung des Satzes, daß den Sohn niemand erkennt als der Vater, und durch die Verwandlung des Aorists in das Präsens ist alles geändert[2] — so sehr geändert, daß selbst der Sinn des *ταῦτα* und des *πάντα* in dem Satze „*πάντα μοι παρεδόθη*" ins Schwanken zu geraten droht[3]. Eine formelle Gleichheit von Vater und Sohn, die nur durch die Namen getrennt sind, und ein Verhältnis von Vater und Sohn, das nie begonnen hat, sondern ruhend immer dasselbe ist, kommt nun zum Ausdruck. Zwar braucht man nicht notwendig so zu exege-

1) Für das hohe Alter resp. die Ursprünglichkeit des Spruchs möchte ich mit aller Reserve schließlich noch ein geschichtliches Zeugnis anrufen. Ich teile die Zuversicht nicht, mit der jüngst zahllose Gedanken und Worte des Paulus auf Herrnworte zurückgeführt worden sind; aber wenn ich I Kor. 1, 19. 21 lese (*γέγραπται γάρ· ἀπολῶ τὴν σοφίαν τῶν σοφῶν, καὶ τὴν σύνεσιν τῶν συνετῶν ἀθετήσω . . . ἐπεὶ γὰρ ἐν τῇ σοφίᾳ τοῦ θεοῦ οὐκ ἔγνω ὁ κόσμος διὰ σοφίας τὸν θεόν, εὐδόκησεν ὁ θεὸς διὰ τῆς μωρίας τοῦ κηρύγματος σῶσαι τοὺς πιστεύοντας*), so fällt immer wieder die Übereinstimmung mit unserem Spruche im Gedanken und z. T. im Wortlaut auf, der freilich ins Paulinische übersetzt ist. Indessen der Eindruck kann täuschen, und zu einem Beweise reicht es lange nicht. Pfleiderer, Das Urchristentum I² S. 435f., meint, daß die Abhängigkeit von Paulus sehr wahrscheinlich ist. Aber *νήπιοι* ist nicht paulinisch (s. o.), und „der spezifisch paulinische Gedanke, daß die wahre Christus- und Gotteserkenntnis dem natürlichen Menschen verborgen sei und nur durch den Geist Gottes dem menschlichen Sinn geoffenbart werde", wird von Pfleiderer in unseren Text, der es mit einem ganz anderen Gegensatz zu tun hat, einfach eingetragen.

2) Man beachte auch, daß durch die Einschiebung die rhythmische Form des Spruchs verstärkt ist. Das ist für die Frage, ob und in welchem Maße die Rhythmen in den Sprüchen Jesu ursprünglich sind, nicht gleichgültig.

3) Ganz konsequent hat man nun auch *παρεδόθη* in *παραδέδοται* zu verwandeln gesucht (bei Justin und Hippolyt, s. o.), doch ist diese Korrektur nicht mehr in die Manuskripte gedrungen.

sieren[1], aber viel kann man davon nicht abdingen[2]. Hat Matth. schon so geschrieben, so kam an einem der wichtigsten Punkte — auch wenn man die Stelle zurückhaltender interpretiert — seine eigene Christologie der johanneischen sehr nahe, und es kann dann nur an seiner relativ treuen Wiedergabe seiner Quellen liegen, daß das in seinem Evangelium nicht häufiger hervortritt.

IV.

Den zweiten Spruch, den Matth. unmittelbar an den ersten anschließt, besitzen wir nur im Evangelium des Matth. In den

1) Man kann das Präsens ἐπιγινώσκει bei Matth. auch so interpretieren, daß es durch das voranstehende παρεδόθη determiniert ist und daher nicht zeitlos, sondern als Folge eines geschichtlichen Aktes zu verstehen ist.

2) Zahn (Matth. S. 441) erklärt: „Der Sohn ist also nicht nur der Offenbarungsmittler, welcher den Empfänglichen die Erkenntnis Gottes mitteilt, sondern er ist selbst ein dem Menschen zunächst verschlossenes Geheimnis, das der Enthüllung bedarf. Der Sohn gehört mit zu den Gegenständen (ταῦτα), auf deren Erkenntnis es jetzt ankommt. Die Erkenntnis des Sohnes als des einzigen Sohnes Gottes im vollen Sinn des Wortes gehört mit der Erkenntnis Gottes als des Vaters Jesu und des Vaters derer, die es durch ihre Zugehörigkeit zu Jesu werden, untrennbar zusammen. Es ist aber bezeichnend, daß die Erkenntnis des Sohnes an erster Stelle genannt ist. Das ist das Neue, die gegenwärtige Offenbarung von allem früheren Unterscheidende, daß ein Mensch da ist, welchen zu erkennen der Weg ist, um zur Erkenntnis Gottes zu gelangen. Ebendadurch ist die jetzt zu gewinnende Gotteserkenntnis eine neue. Wir Modernen würden sagen: mit der Person Jesu ist eine neue Religion, das Christentum, vorhanden. Während von der Erkenntnis des Vaters ausdrücklich gesagt wird, daß nur der Sohn sie mitteile, fehlt eine entsprechende Angabe in bezug auf die Erkenntnis des Sohnes. Es liegt aber auf der Hand, daß die Mitteilung auch dieser Erkenntnis nur von demjenigen ausgehen kann, von dem es heißt, daß er der einzige Inhaber derselben sei, von dem Vater. Der Vater offenbart den Sohn, wie der Sohn den Vater [!]. Da aber diese beiden Erkenntnisse nur zwei Seiten desselben, jetzt zur Offenbarung gelangenden Geheimnisses sind, so folgt, daß der Vater und der Sohn in Gemeinschaft miteinander sowohl Subjekt als Objekt der Offenbarung sind" [von mir gesperrt]. Das genügt wohl, um über die Historizität des von Matth. überlieferten Spruchs ins Klare zu kommen. Merkwürdig, daß auch die Voranstellung des Satzes „den Sohn erkennen" von Zahn sachlich gerechtfertigt wird, während sie doch aus der Zwangslage stammt, daß man den Satz „und wem es der Sohn offenbart" von dem Satz „den Vater erkennen" nicht trennen durfte.

Übersetzungen und Zitaten finden sich kaum Abweichungen: 1. fehlte bei Tatian in v. 28 *πάντες*; 2. war bei ihm nach *καὶ πεφορτισμένοι* wahrscheinlich eingeschaltet „et qui habetis graves afflictiones“ (bzw. „onera gravia“)[1]; 3. in v. 29 bietet Ephraem: *ὅτι ἥσυχός εἰμι, πραΰς καὶ ἐπιεικὴς καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ.* Nur das Fehlen des *πάντες* ist erwägenswert; es findet sich aber in Syr.cur. und Syr.sin. *Ἀπ' ἐμοῦ* in v. 29 fehlt, soviel ich sehe, in den Zitaten und Übersetzungen nirgends; es ist daher nicht gestattet, es allein auf die Autorität von א (pr. m.) zu streichen.

Der Spruch — das Aramäische als Original ist unverkennbar — ist rhythmisch noch besser durchgebildet als der erste und von den Begriffen *φορτίον* und *ἀνάπαυσις* beherrscht:

Δεῦτε πρός με (πάντες) οἱ κοπιῶντες καὶ πεφορτισμένοι,
κἀγὼ ἀναπαύσω ὑμᾶς·
Ἄρατε τὸν ζυγόν μου ἐφ' ὑμᾶς
καὶ μάθετε ἀπ' ἐμοῦ, ὅτι πραΰς εἰμι καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ,
καὶ εὑρήσετε ἀνάπαυσιν ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν·
Ὁ γὰρ ζυγός μου χρηστός,
καὶ τὸ φορτίον μου ἐλαφρόν (ἐστιν).

Gerichtet ist er nicht an den Jüngerkreis, sondern an Außenstehende; aber nicht an die *νήπιοι* ist gedacht (noch weniger an Sünder), sondern an solche, die unter dem schweren Joch der Satzungen sich abmühen[2]. Also ist Matth. 23, 4 zu vergleichen. Formell ist die Fassung der des ersten Spruchs ähnlich. Wie dort zuerst für die Offenbarung als solche gedankt und dann diese Offenbarung als durch den Sohn geschehend bezeichnet wird, so wird hier zuerst die allgemeine Ankündigung der Ruhe gegeben

---

1) Die Abweichungen in der Pistis Sophia und bei Agathangelus kommen nicht in Betracht, da sie bloße Paraphrasen sind. Bei Pseudocyprian adv. Jud. 7 lautet der Spruch: „Venite ad me omnes qui sub onera laboratis, et ego vos reficiam . . . . . . est enim iugum meum placidum et onus [die afrikanische Übersetzung lautete „sarcina“, s. Tertullian und Cyprian] levissimum“.

2) Vielleicht ist diese Erklärung zu bestimmt: *οἱ κοπιῶντες* sind allgemein „die sich Abmühenden“; aber aus der Kombination von *πεφορτισμένοι* und *μάθετε ἀπ' ἐμοῦ* läßt sich mit Wahrscheinlichkeit folgern, daß Jesus solche im Auge hat, die unter den Lasten pharisäischer Lehrer und pharisäischer Gesetzesbeobachtung stehen.

und sodann gesagt, daß sie durch die Aufnahme seines Jochs zustande kommt. Die ἀνάπαυσις erinnert an die Makarismen und an den Schluß des im Hebräer-Ev. überlieferten Spruchs: (βασιλεύσας) ἐπαναπαύσεται[1]; der zweiten Hälfte liegt Jerem. 6, 16 zugrunde[2]. Die Formgebung erinnert an den Spruch bei Mark. 6, 31: δεῦτε ... ἀναπαύσεσθε, und die Situation an den dort gleich folgenden Spruch (v. 34): εἶδεν πολὺν ὄχλον, καὶ ἐσπλαγχνίσθη ἐπ' αὐτούς, ὅτι ἦσαν ὡς πρόβατα μὴ ἔχοντα ποιμένα. Auch seine, Jesu, Gebote — um diese handelt es sich — sind ein Joch[3] wie alle Lehr- und Lebensgebote, aber gegenüber den Lasten, welche die Schriftgelehrten auferlegen, sind sie ein süßes[4] Joch und eine leichte[5] Last. Das „καί" vor „μάθετε" kann konsekutiv und das ὅτι darf nicht begründend verstanden werden: „so werdet ihr von mir lernen[6], daß ich sanftmütig und demütig[7] bin". Durch diesen Satz gibt Jesus seiner Person eine Bedeutung wie für die Art seiner Gebote so auch indirekt für ihre Aneignung, und insofern besteht eine starke sachliche Verwandtschaft mit dem ersten Spruch.

Eben diese sachliche und innere Verwandtschaft wird Matth. bestimmt haben, den Spruch jenem folgen zu lassen, aber ursprünglich haben sie schwerlich zusammengehört; denn die Situation

---

1) S. Sitzungsber. 1904, S. 175ff.; ζητεῖν ἀνάπαυσιν Matth. 12, 43.

2) Der ganze Spruch ist voll alttestamentlicher Reminiszenzen, vgl. vor allem Jes. 55, 1 (auch 14, 3; 28, 12); Jerem. 31, 25; Jes. 42, 2. Zu beachten ist, daß Jerem. 6, 16 in selbständiger Übersetzung wiedergegeben ist; denn in der LXX findet sich ἀνάπαυσις nicht; es steht dort ἁγνισμός. Das ist für den Ursprung des Spruchs wichtig.

3) Didache 6 heißt die Lehre (die Gebote) Jesu „ὁ ζυγὸς τοῦ κυρίου". Vgl. auch Act. 15, 10: νῦν οὖν τί πειράζετε τὸν θεόν, ἐπιθεῖναι ζυγὸν ἐπὶ τὸν τράχηλον τῶν μαθητῶν, ὃν οὔτε οἱ πατέρες ἡμῶν οὔτε ἡμεῖς ἰσχύσαμεν βαστάσαι. „Joch" für Gebote ist bei den Rabbinen technisch.

4) Χρηστός findet sich in den Evangelien nur noch Luk. 5, 39; 6, 35; an der letzteren Stelle wird es von Gott gebraucht und ebenso Röm. 2, 4 und I Petr. 2, 3 (nach einer Psalmstelle). Χρηστότης wird ebenfalls gern von Gott ausgesagt. Sowohl die Lateiner als Syr.sin. übersetzen an unserer Stelle χρηστός durch „suavis".

5) Ἐλαφρός findet sich im N.T. nur noch II Kor. 4, 17.

6) Μανθάνειν ἀπό τινος auch Mark. 13, 28 (Matth. 24, 32); Gal. 3, 2; Koloss. 1, 7; Hebr. 5, 8.

7) ταπεινός: nur hier bei Matth.

ist in beiden Sprüchen eine verschiedene[1]: es handelt sich in dem ersten Spruch um die Gotteserkenntnis und ihre Offenbarung, in dem zweiten um die Gebote für das Leben; außerdem ist der erste Spruch ein Lobgebet, der zweite ein Missionsruf[2]. Dann aber ist es nicht gewiß, daß der Spruch aus der Quelle Q stammt, da er bei Luk. fehlt. Will man sich für die Zugehörigkeit zu ihr auf die innere Verwandtschaft berufen, so darf man nicht vergessen, daß der erste Spruch in Q singulär ist und nicht einen Typus in dieser Quelle darstellt. Für die Zugehörigkeit zu Q könnte man sich darauf berufen, daß der Anfang des ersten Spruchs nach Sirach 51, 1 gebildet zu sein scheint (*ἐξομολογήσομαί σοι, κύριε βασιλεῦ*) und daß auch der zweite Spruch in Sirach 51 Parallelen hat (v. 23: *ἐγγίσατε πρός με*, v. 26: *τὸν τράχηλον ὑμῶν ὑπόθετε ὑπὸ ζυγόν*, v. 27: *καὶ εὗρον ἐμαυτῷ πολλὴν ἀνάπαυσιν*). Allein diese Parallelen sind zu allgemein, um ins Gewicht zu fallen. Also muß die Frage offen bleiben, aus welcher Quelle Matth. den Spruch geschöpft hat.

Muß dieser Spruch aus sekundärer Überlieferung stammen? Ich sehe keine durchschlagenden Gründe dafür. Sie können nicht in der Form liegen; denn es ist Willkür zu behaupten, die älteste Tradition habe Jesus nicht so sprechen lassen können bzw. Jesus habe so nicht gesprochen. Sie liegen auch nicht in dem allgemeinen Inhalte; denn daß Jesus die, welche sich mit den pharisäischen Satzungen abplagten, für Beladene gehalten und daß er solchen (man darf „Seelen" nicht pressen) Ruhe verheißen hat, kann nicht bezweifelt werden[3]. Sie liegen aber schließlich auch nicht in dem speziellen Inhalte, daß man nach Aufnahme seines Jochs von ihm lernen wird, daß er sanftmütig und demütig ist; denn diese Selbstbezeichnung ist zwar einzigartig, aber an Selbstbezeichnungen fehlt es in der guten Überlieferung auch

---

1) Viel wahrscheinlicher ist, daß die Fortsetzung des Spruchs bei Luk. (10, 23. 24) die ursprüngliche ist — Matth. hat diesen Spruch cap. 13, 16. 17 —, aber beweisen läßt sich auch das nicht.

2) *Δεῦτε* kommt öfters bei Matth. vor, ist ihm aber im N.T. nicht eigentümlich.

3) Worin die Ruhe besteht, brauchte nicht gesagt zu werden, und die Frage, ob im Diesseits oder im zukünftigen Reich, ist hier nicht angebracht. — Wenn es gewiß ist, daß er sich an die Kranken gewendet hat, so sind damit auch diese *κοπιῶντες* gedeckt.

sonst nicht. Sie ist wahrscheinlich messianisch[1] und findet dazu in II Kor. 10, 1 eine merkwürdige Bestätigung. Paulus schreibt dort: *Παρακαλῶ ὑμᾶς διὰ τῆς πραΰτητος καὶ ἐπιεικείας τοῦ Χριστοῦ.* Es war also den Korinthern durch die Verkündigung des Apostels die *πραΰτης καὶ ἐπιείκεια* Christi nicht nur etwas Bekanntes und Geläufiges, sondern auch etwas Formelhaftes. Die Annahme liegt nicht fern, daß Paulus unseren Spruch gekannt hat, wenn die *πραΰτης καὶ ἐπιείκεια Χριστοῦ* geradezu ein terminus technicus war. Die umgekehrte Annahme, daß II Kor. 10 eine Quelle des Spruchs ist, wäre abenteuerlich. Indessen zum Beweise einer Abhängigkeit reicht auch hier der Tatbestand nicht aus.

Der erste der beiden Sprüche, der aus Q stammt, gehört der besten Quelle an, die wir über Jesus besitzen, und durchschlagende Bedenken sind gegen seinen Inhalt nicht geltend zu machen, sobald nur seine ursprüngliche Form wiederhergestellt wird. Der zweite Spruch kann aus Q, aber er kann auch aus einer anderen Quelle stammen; er ist höchst wahrscheinlich nicht die Forsetzung des ersten Spruchs. Daß er einer sekundären Überlieferung angehört, läßt sich nicht beweisen.

Die Wörtlichkeit der Überlieferung ist natürlich in keinem Falle garantiert; aber für die Anerkennung der relativen Echtheit der Sprüche ist es entscheidend, daß im ersten alles auf die Gotteserkenntnis und ihre Offenbarung, im zweiten alles auf das

---

1) Zugrunde liegen wohl Jes. 42, 2 und verwandte Stellen. — Sehr zu beachten ist, daß jeder Hinweis auf Kreuz und Tod hier fehlt. In einem christlichen Gedicht der Folgezeit würde er schwerlich gefehlt haben. Jesus sagt, daß man von ihm Sanftmut und Demut ablernen soll und daß die Sanftmütigen und Demütigen Ruhe finden werden — nichts anderes. Der Spruch, daß man sein Kreuz auf sich nehmen und ihm nachfolgen soll, ist jedenfalls jünger als unser Spruch. Auch ist der scheinbare Widerspruch zu den Geboten, in denen das Gesetz verschärft wird, und zu den Sprüchen, in denen es heißt, man müsse durch viel Trübsal in das Reich Gottes eingehen, eher ein Zeichen der Echtheit als der Unechtheit. Ich kenne keine Beweise dafür, daß die Urgemeinde das Joch Jesu als wohltuend und seine Last als leicht empfunden hätte — ausgenommen I Joh. 5, 3 (*αἱ ἐντολαὶ αὐτοῦ βαρεῖαι οὐκ εἰσίν*), welche Stelle vielleicht auf unseren Spruch zurückblickt. Die Auflösung des Widerspruchs liegt bei Jesus darin, daß durch sein Vorbild, an welchem man lernen soll, die Gebote leicht werden.

Joch Jesu im Sinne von Geboten gestellt ist; daß ferner im ersten Spruch als die Vorbedingung der Gotteserkenntnis die Einfalt, im zweiten Spruch als die Vorbedingung der „ἀνάπαυσις“ die Sanftmut und Demut bezeichnet wird; daß weiter in beiden Sprüchen die (pharisäischen) „Fertigen“ den Gegensatz bilden und der jüdische Horizont streng eingehalten ist, und daß sich endlich im ersten Spruch Jesus als Vermittler der Gotteserkenntnis, im zweiten als Lehrer und Vorbild quietistischer Tugenden darstellt und Leiden und Kreuz nicht einmal gestreift werden[1]. Versteht man unter „Evangelium“, was Paulus und Markus darunter verstanden haben, so sind unsere Sprüche nicht „evangelisch“ und haben überhaupt mit dem Spezifischen des Paulinismus nichts gemeinsam. Man hat nur die Wahl, sie einem nachschaffenden Propheten der jüdisch-christlichen Urgemeinde, der — auffallend genug — den Kreuzestod Jesu unberücksichtigt ließ, zuzuschreiben oder Jesu selbst. Bei dieser Wahl scheint mir die Entscheidung nicht zweifelhaft.

Exkurs II.

Über die Himmelsstimme bei der Taufe (Luk. 3, 22).

Schon für Matth. und Luk. bildete die Taufe Jesu durch Johannes eine gewisse Verlegenheit (s. J. Bornemann, Die Taufe Christi durch Johannes, Leipzig 1896), und der vierte Evangelist hat sie durch die Art seiner Darstellung nahezu beseitigt. Auch in der Folgezeit zeigt sich die fortwirkende Unbequemlichkeit der Überlieferung darin, daß man 1. in das alte römische Symbol die Taufe nicht aufgenommen und sich 2. überhaupt seltener auf sie bezogen hat als man nach der Bedeutung des Vorgangs erwarten sollte. In dieser Beziehung ist z. B. das Verhalten der Afrikaner lehrreich: man kann trotz der Fülle der neutestamentlichen Zitate weder bei Tertullian noch bei Cyprian und den älteren Afrikanern den Wortlaut der Himmelsstimme

1) Eben durch dieses negative Element erweisen sich unsere Sprüche als zu Q gehörig bzw. ihm nahestehend, denn in Q fehlt es auch.

bei der Taufe feststellen, weil sie von ihnen nie (auch von Novatian nicht) zitiert wird[1].

Am unbequemsten aber mußte die Überlieferung sein, welche die Himmelsstimme (nach Ps. 2) so wiedergab: *υἱός μου εἶ σύ· σήμερον γεγέννηκά σε* — denn sie schloß, wenn man sich nicht mit Sophismen helfen wollte, die wunderbare Zeugung aus.

Diese Fassung der Himmelsstimme findet sich in den Mss. des Matth. nie; aber im Luk. ist sie durch D und die alten Lateiner Vercell., Veron., Colbert. Paris., Corbej. (ff[2]), Rhedig. Vratisl. bezeugt[2]. Zu diesen Zeugen treten im Abendland Justin (zweimal), Acta Petri et Pauli 29, Lactant., Iuvenc., Hilarius (fünfmal), der Übersetzer des Orig. (Hom. in Ezech. 17, 3)[3], der Verf. der pseudoaugust. Quaest. Vet. et Nov. Test., Tychon., Faustus bei Augustin, Augustin[4]. Nach dem Anfang des 5. Jahrh. verschwindet die LA fast ganz; die Vulgata hat sie ausgelöscht.

Im Morgenland ist sie, abgesehen von Justin, der auch hierher zu rechnen ist, nicht durch Tatian[5] und Irenäus, aber durch Clemens Alex.[6], die Didascalia apost. (daher auch die App. Const.) und Methodius bezeugt.

---

1) Auch von den apostolischen Vätern und den klementinischen Homilien nicht.

2) Nach Epiphan. standen in dem ebionitischen Evangelium beide Fassungen.

3) Ob auch Origenes selbst? Auf Comm. in Joh. p. 37 (ed. Preuschen) darf man sich nicht mit Sicherheit berufen. Auch Hom. 27 in Luc. spricht dagegen.

4) Augustin schreibt (de consensu evv. II, 14, 31): „illud vero quod nonnulli codices habent secundum Lucam, hoc illa voce sonuisse, quod in psalmo scriptum est: „Filius meus es tu; ego hodie genui te", quanquam in antiquioribus codicibus Graecis non inveniri perhibeatur [die griechischen Codd. sind für Augustin an sich die antiquiores], tamen si aliquibus fide dignis exemplaribus confirmari possit, quid aliud quam utrumque intellegendum est quolibet verborum ordine de caelo sonuisse?"

5) Das beweist freilich nichts, da Tatian eine Evv.-Harmonie ist; aber auch in Syr.sin. steht im Luk. die Fassung nach Ps. 2 nicht, auch nicht in der Peschittho.

6) Er bietet Paed. I, 6, 25 merkwürdigerweise beide Sprüche hintereinander ganz wie das Ebioniten-Evangelium nach Epiphanius. — Daß der Brief an Diognet die LA in seinem 11. Cap. bezeugt, ist unsicher; unsicher ist auch Celsus bei Orig. I, 41.

Nach dem heutigen Stand der Textkritik darf man hiernach mit Sicherheit urteilen: in den ältesten Exemplaren des Luk.-Ev.s, die im Abendland gelesen wurden, hat die Stimme übereinstimmend in der Fassung von Ps. 2 gestanden, im Morgenland aber stand diese LA nur in wenigen Exemplaren.

Fragt man nun weiter, was Luk. selbst geschrieben hat, so kann nach unseren jetzt gewonnenen Erkenntnissen auch diese Entscheidung nicht zweifelhaft sein: die Konformierung der Texte des (Mark. und) Luk. mit dem Text des Matth. hat — das wissen wir — nicht nur sehr früh begonnen, sondern sie ist auch in der Zeit, die vor unseren Handschriften, ja vor den Kirchenväter-Zitaten, liegt, am stärksten gewesen; die Vorlagen der ältesten abendländischen Handschriften sind aber von ihr nicht so stark betroffen worden wie die morgenländischen. Also ist bei Luk. die Himmelsstimme in der Fassung des 2. Psalms einzusetzen[1].

Hat aber Luk. so geschrieben, so kann man unmöglich annehmen, daß er die ihm bei Markus vorliegende Überlieferung (σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα) selbständig und willkürlich geändert hat; denn bequem konnte ihm nach dem, was er Cap. 1 und 2 erzählt hatte, die Fassung nach Ps. 2 nicht sein. Er hat sie also aufgenommen und an die Stelle des Markusberichtes gesetzt, weil sie von einer Überlieferung geboten wurde, die er für glaubwürdiger oder mindestens für ebenso glaubwürdig wie die bei Mark. vorliegende gehalten hat.

Da Luk. aber unmittelbar vorher und unmittelbar nachher der Quelle Q folgt und es deshalb a priori sehr wahrscheinlich ist, daß ein Bericht über die Taufe Jesu in Q gestanden hat, so ist es nicht minder wahrscheinlich, daß die Fassung der Himmelsstimme bei Luk. (nach Ps. 2) aus Q stammt und Luk. diese

---

1) Der Rekurs auf ein apokryphes Evangelium oder auf das Eindringen einer abweichenden mündlichen Übersetzung empfiehlt sich hier nicht, da man bei der Lösung solcher kritischer Probleme mit den bekannten Größen so lange auszukommen suchen muß, als es irgend geht. Hier aber reichen sie in der Tat vollständig aus. Die Annahme eines nachträglichen Eindringens der LA in den Lukastext ist aus sachlichen Erwägungen unwahrscheinlich und hat — nach der Entstehung des Vierevangelienkanons — keine Analogie für sich.

Fassung für die des Mark. eingesetzt hat, weil er sie für zuverlässiger hielt[1].

Hieraus ergiebt sich 1. daß Luk. die Quelle Q höher bez. mindestens so hoch geschätzt hat wie den Mark., 2. daß die Taufgeschichte samt einer Himmelsstimme nicht eine Erfindung des Mark. ist, sondern auf eine Legende zurückgeht, die hinter ihm und Q liegt, 3. daß diese Legende ihre ursprünglichere Form in Q hatte; denn die Himmelsstimme in der Fassung des Mark. (der Matth. folgt) stellt sich als eine Abschwächung gegenüber der Fassung in Q (Luk.) dar[2].

---

1) Möglich ist, daß auch die Erzählung von der Lichterscheinung bei der Taufe, deren ältester Zeuge Tatian ist, ursprünglich im Luk. und somit auch in Q gestanden hat; aber der Beweis läßt sich hier nicht so sicher führen wie bei der Himmelsstimme, da Mark. und Matth. nichts Entsprechendes bieten und die Erzählung in D fehlt.

2) Das *σήμερον* ist entscheidend, mag auch der Bericht des Mark. es implicite enthalten. Demgegenüber scheint es mir kaum in Betracht zu kommen, daß in Q (wie in der Urgeschichte bei Matth. und Luk.; aber hier realistisch, in Q bildlich) der Sohn als „gezeugter“ prädiziert ist, während Mark. diesen Begriff überhaupt nicht bietet. Ein altes Zeugnis hat vielleicht die Fassung der Himmelsstimme nach Ps. 2 (d. h. also der Text von Q) an Hebr. 1, 5f.; denn diese Stelle bezieht sich vielleicht auf den Vorgang bei der Taufe; doch ist die Beziehung nicht sicher.

Berichtigung: S. 108 Z. 18 und S. 111 Sp. 3 unten füge zu *πονηρός* die Zahl 28.

fert", und zwar zuerst ihm, dem Sohne, — er hat nun den Vater kennen gelernt; vor ihm kannte ihn niemand —[1], sodann durch ihn an die Empfänglichen, von denen also jetzt ebenso wie vom Sohne gilt: *πάντα αὐτοῖς παρεδόθη*.

In dieser Gedankenreihe, gemessen an den sicheren Sprüchen Jesu, kann ein Doppeltes auffallen: erstlich die abstrakte Unterscheidung „der Vater — der Sohn", sodann die Behauptung „niemand hat den Vater erkannt außer der Sohn". Jene Unterscheidung findet sich (Wellhausen) auch bei **Mark.** 13, 32 (*οὐδὲ οἱ ἄγγελοι οὐδὲ ὁ υἱός, εἰ μὴ ὁ πατήρ*)[2], und zwar in einem Spruch, der Jesu die Kenntnis der Zukunft abspricht, also gewiß zur ältesten Überlieferung gehört. Was aber das „*οὐδείς*" betrifft, so darf man es nicht pressen und nicht wie Marcion interpretieren, als richte es sich im Sinne einer Verwerfung gegen die alttestamentlichen Propheten. Es besagt nicht mehr als Luk. 10, 24: *πολλοὶ προφῆται καὶ βασιλεῖς ἠθέλησαν ἰδεῖν ἃ ὑμεῖς βλέπετε καὶ οὐκ εἶδαν* oder als das Zeugnis über den

---

hier diesen Sinn nicht haben kann (Pfleiderer), ist willkürlich. In Matth. 28, 18 heißt es nicht „*παρεδόθη*", sondern „*ἐδόθη*" *μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς*.

1) Das *καὶ* (*οὐδεὶς ἔγνω*) nach *παρεδόθη* (*ὑπὸ τοῦ πατρός*) ist nicht ganz deutlich; am nächsten liegt es, es explikativ bezw. konsekutiv zu verstehen: „in der Überlieferung der vollständigen Lehre liegt die Erkenntnis des Vaters beschlossen", bzw. „diese Überlieferung hat die Erkenntnis des Vaters zur Folge". Weiß nimmt umgekehrt an, daß der mit *καὶ* eingeleitete Satz in Wahrheit der Grund für das *πάντα μοι παρεδόθη* sei. So scheint man in der Tat erklären zu müssen, wenn man mit Weiß die Worte „niemand kennt den Sohn als nur der Vater" und ihre Voranstellung für richtig hält; denn weder als Explikation noch als Folge des *πάντα μοι παρεδόθη* lassen sie sich begreifen. Freilich — daß sie den Grund angeben sollen, muß einfach eingetragen werden, da es durch nichts angedeutet ist. Die Worte fallen eben aus dem Zusammenhang völlig heraus. Legt man den richtigen Text zugrunde, so würde man zunächst folgende Formgebung erwarten: „Alles wurde mir überliefert vom Vater, und nur ich lernte ihn kennen und wem ich es offenbaren will". Aber es ist sehr verständlich, daß statt des „Ich" hier „der Sohn" eintrat, da sich eben in der vollständigen und primären Erkenntnis dieses Ich als Sohn darstellt".

2) Zu vgl. ist auch Luk. 22, 29: *κἀγὼ διατίθεμαι ὑμῖν καθὼς διέθετό μοι ὁ πατήρ μου τὴν βασιλείαν, ἵνα ἔσθητε καὶ πίνητε ἐπὶ τῆς τραπέζης μου ἐν τῇ βασιλείᾳ μου*, dessen „Altertümlichkeit" unverkennbar ist.

Täufer und die Kleinen im Reiche Gottes. Dagegen ist auf den Aorist ἔγνω Gewicht zu legen (im Unterschied vom Präsens). Nicht ein stets bestehendes Verhältnis des Sohnes zum Vater wird ausgesagt — geschweige ein zeitloses —, sondern es steht auch dieses ἔγνω unter dem ἐξομολογοῦμαι κτλ. des Anfangs: Jesus preist den Vater, daß er ihm alle Erkenntnis überliefert, daß er, der Sohn, als der Erste den Vater kennen gelernt, daß er diese Erkenntnis den νήπιοι geoffenbart hat und daß sie auch ferner nur durch ihn geoffenbart werden wird[1]. Es handelt sich durchweg um einen geschichtlich gewordenen Tatbestand.

Gehört der Spruch der ältesten und besten Überlieferung an, so kann er von Jesus nur in der späteren Zeit seiner Wirksamkeit gesprochen worden sein, und eine weitere Voraussetzung ist, daß Jesus sich in dieser auch sonst „den Sohn" genannt hat. Das muß von denen bestritten werden, die keine anderen Selbstbezeichnungen Jesu zulassen zu dürfen meinen als die des Lehrers, des Propheten und — am Schluß — des zukünftigen Messias. Allein der Übergang von den Bezeichnungen des Lehrers und Propheten zu der des zukünftigen Messias verlangt wie im Selbstbewußtsein Jesu so in der Aussprache ein Mittelglied, und es ist schwer einzusehen, warum die Überlieferung im Unrecht sein soll, wenn sie hier die Bezeichnung „der Sohn" bietet. Wenn diese schlechterdings nichts anderes bedeuten könnte als: „Ich bin der gegenwärtige Messias", so wäre sie nicht begreiflich; aber die konkrete Situation, in der Jesus sich befand, beschränkt den Spielraum der Aussage wie für Jesus selbst so für seine Hörer. Jetzt ist er der Erwählte, der Geliebte, also der Sohn, und darum wird er einst d. h. bald in des Himmels Wolken kommen und das Amt des Messias erhalten; denn der Messias ist etwas Aktives. Wenn keine haltbaren Beobachtungen der Überlieferung entgegengestellt werden können, daß Jesus sich gegen Ende seiner Wirksamkeit „den Menschensohn" genannt hat (im Sinne Daniels), so können m. E. noch weniger durchschlagende Bedenken gegen die Selbstbezeichnung „der Sohn" geltend gemacht werden, weil es schlechthin unerfindlich ist, wie er zur Überzeugung, der zukünftige Messias zu sein, hat

1) Man beachte, wie die beiden Hälften des Spruchs durch ἀπεκάλυψας und ἀποκαλύψῃ korrespondieren.

kommen können, ohne sich zuvor als in einem einzigartigen Verhältnis zu Gott stehend zu wissen. Was Jesus aber hier von sich als dem Sohn sagt, das geht nur in der prägnanten Form, nicht aber im Gedanken selbst über andere Aussagen hinaus[1].

Die ursprüngliche Fassung des Spruchs (in Q) läßt sich mit guten Gründen verteidigen; aber die kanonische Fassung in beiden ist „johanneisch" und unhaltbar. Durch die Einschiebung und die Voranstellung des Satzes, daß den Sohn niemand erkennt als der Vater, und durch die Verwandlung des Aorists in das Präsens ist alles geändert[2] — so sehr geändert, daß selbst der Sinn des *ταῦτα* und des *πάντα* in dem Satze „*πάντα μοι παρεδόθη*" ins Schwanken zu geraten droht[3]. Eine formelle Gleichheit von Vater und Sohn, die nur durch die Namen getrennt sind, und ein Verhältnis von Vater und Sohn, das nie begonnen hat, sondern ruhend immer dasselbe ist, kommt nun zum Ausdruck. Zwar braucht man nicht notwendig so zu exege-

1) Für das hohe Alter resp. die Ursprünglichkeit des Spruchs möchte ich mit aller Reserve schließlich noch ein geschichtliches Zeugnis anrufen. Ich teile die Zuversicht nicht, mit der jüngst zahllose Gedanken und Worte des Paulus auf Herrnworte zurückgeführt worden sind; aber wenn ich I Kor. 1, 19. 21 lese (*γέγραπται γάρ· ἀπολῶ τὴν σοφίαν τῶν σοφῶν, καὶ τὴν σύνεσιν τῶν συνετῶν ἀθετήσω . . . ἐπεὶ γὰρ ἐν τῇ σοφίᾳ τοῦ θεοῦ οὐκ ἔγνω ὁ κόσμος διὰ σοφίας τὸν θεόν, εὐδόκησεν ὁ θεὸς διὰ τῆς μωρίας τοῦ κηρύγματος σῶσαι τοὺς πιστεύοντας*), so fällt immer wieder die Übereinstimmung mit unserem Spruche im Gedanken und z. T. im Wortlaut auf, der freilich ins Paulinische übersetzt ist. Indessen der Eindruck kann täuschen, und zu einem Beweise reicht es lange nicht. Pfleiderer, Das Urchristentum I² S. 435f., meint, daß die Abhängigkeit von Paulus sehr wahrscheinlich ist. Aber *νήπιοι* ist nicht paulinisch (s. o.), und „der spezifisch paulinische Gedanke, daß die wahre Christus- und Gotteserkenntnis dem natürlichen Menschen verborgen sei und nur durch den Geist Gottes dem menschlichen Sinn geoffenbart werde", wird von Pfleiderer in unseren Text, der es mit einem ganz anderen Gegensatz zu tun hat, einfach eingetragen.

2) Man beachte auch, daß durch die Einschiebung die rhythmische Form des Spruchs verstärkt ist. Das ist für die Frage, ob und in welchem Maße die Rhythmen in den Sprüchen Jesu ursprünglich sind, nicht gleichgültig.

3) Ganz konsequent hat man nun auch *παρεδόθη* in *παραδέδοται* zu verwandeln gesucht (bei Justin und Hippolyt, s. o.), doch ist diese Korrektur nicht mehr in die Manuskripte gedrungen.

sieren[1], aber viel kann man davon nicht abdingen[2]. Hat Matth. schon so geschrieben, so kam an einem der wichtigsten Punkte — auch wenn man die Stelle zurückhaltender interpretiert — seine eigene Christologie der johanneischen sehr nahe, und es kann dann nur an seiner relativ treuen Wiedergabe seiner Quellen liegen, daß das in seinem Evangelium nicht häufiger hervortritt.

IV.

Den zweiten Spruch, den Matth. unmittelbar an den ersten anschließt, besitzen wir nur im Evangelium des Matth. In den

1) Man kann das Präsens ἐπιγινώσκει bei Matth. auch so interpretieren, daß es durch das voranstehende παρεδόθη determiniert ist und daher nicht zeitlos, sondern als Folge eines geschichtlichen Aktes zu verstehen ist.

2) Zahn (Matth. S. 441) erklärt: „Der Sohn ist also nicht nur der Offenbarungsmittler, welcher den Empfänglichen die Erkenntnis Gottes mitteilt, sondern er ist selbst ein dem Menschen zunächst verschlossenes Geheimnis, das der Enthüllung bedarf. Der Sohn gehört mit zu den Gegenständen (ταῦτα), auf deren Erkenntnis es jetzt ankommt. Die Erkenntnis des Sohnes als des einzigen Sohnes Gottes im vollen Sinn des Wortes gehört mit der Erkenntnis Gottes als des Vaters Jesu und des Vaters derer, die es durch ihre Zugehörigkeit zu Jesu werden, untrennbar zusammen. Es ist aber bezeichnend, daß die Erkenntnis des Sohnes an erster Stelle genannt ist. Das ist das Neue, die gegenwärtige Offenbarung von allem früheren Unterscheidende, daß ein Mensch da ist, welchen zu erkennen der Weg ist, um zur Erkenntnis Gottes zu gelangen. Ebendadurch ist die jetzt zu gewinnende Gotteserkenntnis eine neue. Wir Modernen würden sagen: mit der Person Jesu ist eine neue Religion, das Christentum, vorhanden. Während von der Erkenntnis des Vaters ausdrücklich gesagt wird, daß nur der Sohn sie mitteile, fehlt eine entsprechende Angabe in bezug auf die Erkenntnis des Sohnes. Es liegt aber auf der Hand, daß die Mitteilung auch dieser Erkenntnis nur von demjenigen ausgehen kann, von dem es heißt, daß er der einzige Inhaber derselben sei, von dem Vater. Der Vater offenbart den Sohn, wie der Sohn den Vater [!]. Da aber diese beiden Erkenntnisse nur zwei Seiten desselben, jetzt zur Offenbarung gelangenden Geheimnisses sind, so folgt, daß der Vater und der Sohn in Gemeinschaft miteinander sowohl Subjekt als Objekt der Offenbarung sind" [von mir gesperrt]. Das genügt wohl, um über die Historizität des von Matth. überlieferten Spruchs ins Klare zu kommen. Merkwürdig, daß auch die Voranstellung des Satzes „den Sohn erkennen" von Zahn sachlich gerechtfertigt wird, während sie doch aus der Zwangslage stammt, daß man den Satz „und wem es der Sohn offenbart" von dem Satz „den Vater erkennen" nicht trennen durfte.

Übersetzungen und Zitaten finden sich kaum Abweichungen: 1. fehlte bei Tatian in v. 28 *πάντες*; 2. war bei ihm nach *καὶ πεφορτισμένοι* wahrscheinlich eingeschaltet „et qui habetis graves afflictiones“ (bzw. „onera gravia“)[1]; 3. in v. 29 bietet Ephraem: *ὅτι ἥσυχός εἰμι, πραΰς καὶ ἐπιεικὴς καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ*. Nur das Fehlen des *πάντες* ist erwägenswert; es findet sich aber in Syr. cur. und Syr. sin. *Ἀπ' ἐμοῦ* in v. 29 fehlt, soviel ich sehe, in den Zitaten und Übersetzungen nirgends; es ist daher nicht gestattet, es allein auf die Autorität von א (pr. m.) zu streichen.

Der Spruch — das Aramäische als Original ist unverkennbar — ist rhythmisch noch besser durchgebildet als der erste und von den Begriffen *φορτίον* und *ἀνάπαυσις* beherrscht:

Δεῦτε πρός με (πάντες) οἱ κοπιῶντες καὶ πεφορτισμένοι,
κἀγὼ ἀναπαύσω ὑμᾶς·
Ἄρατε τὸν ζυγόν μου ἐφ' ὑμᾶς
καὶ μάθετε ἀπ' ἐμοῦ, ὅτι πραΰς εἰμι καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ,
καὶ εὑρήσετε ἀνάπαυσιν ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν·
Ὁ γὰρ ζυγός μου χρηστός,
καὶ τὸ φορτίον μου ἐλαφρόν (ἐστιν).

Gerichtet ist er nicht an den Jüngerkreis, sondern an Außenstehende; aber nicht an die *νήπιοι* ist gedacht (noch weniger an Sünder), sondern an solche, die unter dem schweren Joch der Satzungen sich abmühen[2]. Also ist Matth. 23, 4 zu vergleichen. Formell ist die Fassung der des ersten Spruchs ähnlich. Wie dort zuerst für die Offenbarung als solche gedankt und dann diese Offenbarung als durch den Sohn geschehend bezeichnet wird, so wird hier zuerst die allgemeine Ankündigung der Ruhe gegeben

1) Die Abweichungen in der Pistis Sophia und bei Agathangelus kommen nicht in Betracht, da sie bloße Paraphrasen sind. Bei Pseudocyprian adv. Jud. 7 lautet der Spruch: „Venite ad me omnes qui sub onera laboratis, et ego vos reficiam ...... est enim iugum meum placidum et onus [die afrikanische Übersetzung lautete „sarcina“, s. Tertullian und Cyprian] levissimum“.

2) Vielleicht ist diese Erklärung zu bestimmt: *οἱ κοπιῶντες* sind allgemein „die sich Abmühenden“; aber aus der Kombination von *πεφορτισμένοι* und *μάθετε ἀπ' ἐμοῦ* läßt sich mit Wahrscheinlichkeit folgern, daß Jesus solche im Auge hat, die unter den Lasten pharisäischer Lehrer und pharisäischer Gesetzesbeobachtung stehen.

und sodann gesagt, daß sie durch die Aufnahme seines Jochs zustande kommt. Die ἀνάπαυσις erinnert an die Makarismen und an den Schluß des im Hebräer-Ev. überlieferten Spruchs: (βασιλεύσας) ἐπαναπαύσεται[1]; der zweiten Hälfte liegt Jerem. 6, 16 zugrunde[2]. Die Formgebung erinnert an den Spruch bei Mark. 6, 31: δεῦτε ... ἀναπαύσεσθε, und die Situation an den dort gleich folgenden Spruch (v. 34): εἶδεν πολὺν ὄχλον, καὶ ἐσπλαγχνίσθη ἐπ' αὐτούς, ὅτι ἦσαν ὡς πρόβατα μὴ ἔχοντα ποιμένα. Auch seine, Jesu, Gebote — um diese handelt es sich — sind ein Joch[3] wie alle Lehr- und Lebensgebote, aber gegenüber den Lasten, welche die Schriftgelehrten auferlegen, sind sie ein süßes[4] Joch und eine leichte[5] Last. Das „καί" vor „μάθετε" kann konsekutiv und das ὅτι darf nicht begründend verstanden werden: „so werdet ihr von mir lernen[6], daß ich sanftmütig und demütig[7] bin". Durch diesen Satz gibt Jesus seiner Person eine Bedeutung wie für die Art seiner Gebote so auch indirekt für ihre Aneignung, und insofern besteht eine starke sachliche Verwandtschaft mit dem ersten Spruch.

Eben diese sachliche und innere Verwandtschaft wird Matth. bestimmt haben, den Spruch jenem folgen zu lassen, aber ursprünglich haben sie schwerlich zusammengehört; denn die Situation

---

1) S. Sitzungsber. 1904, S. 175ff.; ζητεῖν ἀνάπαυσιν Matth. 12, 43.

2) Der ganze Spruch ist voll alttestamentlicher Reminiszenzen, vgl. vor allem Jes. 55, 1 (auch 14, 3; 28, 12); Jerem. 31, 25; Jes. 42, 2. Zu beachten ist, daß Jerem. 6, 16 in selbständiger Übersetzung wiedergegeben ist; denn in der LXX findet sich ἀνάπαυσις nicht; es steht dort ἁγνισμός. Das ist für den Ursprung des Spruchs wichtig.

3) Didache 6 heißt die Lehre (die Gebote) Jesu „ὁ ζυγὸς τοῦ κυρίου". Vgl. auch Act. 15, 10: νῦν οὖν τί πειράζετε τὸν θεόν, ἐπιθεῖναι ζυγὸν ἐπὶ τὸν τράχηλον τῶν μαθητῶν, ὃν οὔτε οἱ πατέρες ἡμῶν οὔτε ἡμεῖς ἰσχύσαμεν βαστάσαι. „Joch" für Gebote ist bei den Rabbinen technisch.

4) Χρηστός findet sich in den Evangelien nur noch Luk. 5, 39; 6, 35; an der letzteren Stelle wird es von Gott gebraucht und ebenso Röm. 2, 4 und I Petr. 2, 3 (nach einer Psalmstelle). Χρηστότης wird ebenfalls gern von Gott ausgesagt. Sowohl die Lateiner als Syr.sin. übersetzen an unserer Stelle χρηστός durch „suavis".

5) Ἐλαφρός findet sich im N.T. nur noch II Kor. 4, 17.

6) Μανθάνειν ἀπό τινος auch Mark. 13, 28 (Matth. 24, 32); Gal. 3, 2; Koloss. 1, 7; Hebr. 5, 8.

7) ταπεινός: nur hier bei Matth.

ist in beiden Sprüchen eine verschiedene[1]: es handelt sich in dem ersten Spruch um die Gotteserkenntnis und ihre Offenbarung, in dem zweiten um die Gebote für das Leben; außerdem ist der erste Spruch ein Lobgebet, der zweite ein Missionsruf[2]. Dann aber ist es nicht gewiß, daß der Spruch aus der Quelle Q stammt, da er bei Luk. fehlt. Will man sich für die Zugehörigkeit zu ihr auf die innere Verwandtschaft berufen, so darf man nicht vergessen, daß der erste Spruch in Q singulär ist und nicht einen Typus in dieser Quelle darstellt. Für die Zugehörigkeit zu Q könnte man sich darauf berufen, daß der Anfang des ersten Spruchs nach Sirach 51, 1 gebildet zu sein scheint (*ἐξομολογήσομαί σοι, κύριε βασιλεῦ*) und daß auch der zweite Spruch in Sirach 51 Parallelen hat (v. 23: *ἐγγίσατε πρός με*, v. 26: *τὸν τράχηλον ὑμῶν ὑπόθετε ὑπὸ ζυγόν*, v. 27: *καὶ εὗρον ἐμαυτῷ πολλὴν ἀνάπαυσιν*). Allein diese Parallelen sind zu allgemein, um ins Gewicht zu fallen. Also muß die Frage offen bleiben, aus welcher Quelle Matth. den Spruch geschöpft hat.

Muß dieser Spruch aus sekundärer Überlieferung stammen? Ich sehe keine durchschlagenden Gründe dafür. Sie können nicht in der Form liegen; denn es ist Willkür zu behaupten, die älteste Tradition habe Jesus nicht so sprechen lassen können bzw. Jesus habe so nicht gesprochen. Sie liegen auch nicht in dem allgemeinen Inhalte; denn daß Jesus die, welche sich mit den pharisäischen Satzungen abplagten, für Beladene gehalten und daß er solchen (man darf „Seelen" nicht pressen) Ruhe verheißen hat, kann nicht bezweifelt werden[3]. Sie liegen aber schließlich auch nicht in dem speziellen Inhalte, daß man nach Aufnahme seines Jochs von ihm lernen wird, daß er sanftmütig und demütig ist; denn diese Selbstbezeichnung ist zwar einzigartig, aber an Selbstbezeichnungen fehlt es in der guten Überlieferung auch

---

1) Viel wahrscheinlicher ist, daß die Fortsetzung des Spruchs bei Luk. (10, 23. 24) die ursprüngliche ist — Matth. hat diesen Spruch cap. 13, 16. 17 —, aber beweisen läßt sich auch das nicht.

2) *Δεῦτε* kommt öfters bei Matth. vor, ist ihm aber im N.T. nicht eigentümlich.

3) Worin die Ruhe besteht, brauchte nicht gesagt zu werden, und die Frage, ob im Diesseits oder im zukünftigen Reich, ist hier nicht angebracht. — Wenn es gewiß ist, daß er sich an die Kranken gewendet hat, so sind damit auch diese *κοπιῶντες* gedeckt.

sonst nicht. Sie ist wahrscheinlich messianisch[1] und findet dazu in II Kor. 10, 1 eine merkwürdige Bestätigung. Paulus schreibt dort: *Παρακαλῶ ὑμᾶς διὰ τῆς πραΰτητος καὶ ἐπιεικείας τοῦ Χριστοῦ.* Es war also den Korinthern durch die Verkündigung des Apostels die *πραΰτης καὶ ἐπιείκεια* Christi nicht nur etwas Bekanntes und Geläufiges, sondern auch etwas Formelhaftes. Die Annahme liegt nicht fern, daß Paulus unseren Spruch gekannt hat, wenn die *πραΰτης καὶ ἐπιείκεια Χριστοῦ* geradezu ein terminus technicus war. Die umgekehrte Annahme, daß II Kor. 10 eine Quelle des Spruchs ist, wäre abenteuerlich. Indessen zum Beweise einer Abhängigkeit reicht auch hier der Tatbestand nicht aus.

Der erste der beiden Sprüche, der aus Q stammt, gehört der besten Quelle an, die wir über Jesus besitzen, und durchschlagende Bedenken sind gegen seinen Inhalt nicht geltend zu machen, sobald nur seine ursprüngliche Form wiederhergestellt wird. Der zweite Spruch kann aus Q, aber er kann auch aus einer anderen Quelle stammen; er ist höchst wahrscheinlich nicht die Forsetzung des ersten Spruchs. Daß er einer sekundären Überlieferung angehört, läßt sich nicht beweisen.

Die Wörtlichkeit der Überlieferung ist natürlich in keinem Falle garantiert; aber für die Anerkennung der relativen Echtheit der Sprüche ist es entscheidend, daß im ersten alles auf die Gotteserkenntnis und ihre Offenbarung, im zweiten alles auf das

1) Zugrunde liegen wohl Jes. 42, 2 und verwandte Stellen. — Sehr zu beachten ist, daß jeder Hinweis auf Kreuz und Tod hier fehlt. In einem christlichen Gedicht der Folgezeit würde er schwerlich gefehlt haben. Jesus sagt, daß man von ihm Sanftmut und Demut ablernen soll und daß die Sanftmütigen und Demütigen Ruhe finden werden — nichts anderes. Der Spruch, daß man sein Kreuz auf sich nehmen und ihm nachfolgen soll, ist jedenfalls jünger als unser Spruch. Auch ist der scheinbare Widerspruch zu den Geboten, in denen das Gesetz verschärft wird, und zu den Sprüchen, in denen es heißt, man müsse durch viel Trübsal in das Reich Gottes eingehen, eher ein Zeichen der Echtheit als der Unechtheit. Ich kenne keine Beweise dafür, daß die Urgemeinde das Joch Jesu als wohltuend und seine Last als leicht empfunden hätte — ausgenommen I Joh. 5, 3 (*αἱ ἐντολαὶ αὐτοῦ βαρεῖαι οὐκ εἰσίν*), welche Stelle vielleicht auf unseren Spruch zurückblickt. Die Auflösung des Widerspruchs liegt bei Jesus darin, daß durch sein Vorbild, an welchem man lernen soll, die Gebote leicht werden.

Joch Jesu im Sinne von Geboten gestellt ist; daß ferner im ersten Spruch als die Vorbedingung der Gotteserkenntnis die Einfalt, im zweiten Spruch als die Vorbedingung der „ἀνάπαυσις“ die Sanftmut und Demut bezeichnet wird; daß weiter in beiden Sprüchen die (pharisäischen) „Fertigen“ den Gegensatz bilden und der jüdische Horizont streng eingehalten ist, und daß sich endlich im ersten Spruch Jesus als Vermittler der Gotteserkenntnis, im zweiten als Lehrer und Vorbild quietistischer Tugenden darstellt und Leiden und Kreuz nicht einmal gestreift werden[1]. Versteht man unter „Evangelium“, was Paulus und Markus darunter verstanden haben, so sind unsere Sprüche nicht „evangelisch“ und haben überhaupt mit dem Spezifischen des Paulinismus nichts gemeinsam. Man hat nur die Wahl, sie einem nachschaffenden Propheten der jüdisch-christlichen Urgemeinde, der — auffallend genug — den Kreuzestod Jesu unberücksichtigt ließ, zuzuschreiben oder Jesu selbst. Bei dieser Wahl scheint mir die Entscheidung nicht zweifelhaft.

Exkurs II.

Über die Himmelsstimme bei der Taufe (Luk. 3, 22).

Schon für Matth. und Luk. bildete die Taufe Jesu durch Johannes eine gewisse Verlegenheit (s. J. Bornemann, Die Taufe Christi durch Johannes, Leipzig 1896), und der vierte Evangelist hat sie durch die Art seiner Darstellung nahezu beseitigt. Auch in der Folgezeit zeigt sich die fortwirkende Unbequemlichkeit der Überlieferung darin, daß man 1. in das alte römische Symbol die Taufe nicht aufgenommen und sich 2. überhaupt seltener auf sie bezogen hat als man nach der Bedeutung des Vorgangs erwarten sollte. In dieser Beziehung ist z. B. das Verhalten der Afrikaner lehrreich: man kann trotz der Fülle der neutestamentlichen Zitate weder bei Tertullian noch bei Cyprian und den älteren Afrikanern den Wortlaut der Himmelsstimme

1) Eben durch dieses negative Element erweisen sich unsere Sprüche als zu Q gehörig bzw. ihm nahestehend, denn in Q fehlt es auch.

bei der Taufe feststellen, weil sie von ihnen nie (auch von Novatian nicht) zitiert wird[1].

Am unbequemsten aber mußte die Überlieferung sein, welche die Himmelsstimme (nach Ps. 2) so wiedergab: *υἱός μου εἶ σύ· σήμερον γεγέννηκά σε* — denn sie schloß, wenn man sich nicht mit Sophismen helfen wollte, die wunderbare Zeugung aus.

Diese Fassung der Himmelsstimme findet sich in den Mss. des Matth. nie; aber im Luk. ist sie durch D und die alten Lateiner Vercell., Veron., Colbert. Paris., Corbej. (ff^{2}), Rhedig. Vratisl. bezeugt[2]. Zu diesen Zeugen treten im Abendland Justin (zweimal), Acta Petri et Pauli 29, Lactant., Iuvenc., Hilarius (fünfmal), der Übersetzer des Orig. (Hom. in Ezech. 17, 3)[3], der Verf. der pseudoaugust. Quaest. Vet. et Nov. Test., Tychon., Faustus bei Augustin, Augustin[4]. Nach dem Anfang des 5. Jahrh. verschwindet die LA fast ganz; die Vulgata hat sie ausgelöscht.

Im Morgenland ist sie, abgesehen von Justin, der auch hierher zu rechnen ist, nicht durch Tatian[5] und Irenäus, aber durch Clemens Alex.[6], die Didascalia apost. (daher auch die App. Const.) und Methodius bezeugt.

---

1) Auch von den apostolischen Vätern und den klementinischen Homilien nicht.

2) Nach Epiphan. standen in dem ebionitischen Evangelium beide Fassungen.

3) Ob auch Origenes selbst? Auf Comm. in Joh. p. 37 (ed. Preuschen) darf man sich nicht mit Sicherheit berufen. Auch Hom. 27 in Luc. spricht dagegen.

4) Augustin schreibt (de consensu evv. II, 14, 31): „illud vero quod nonnulli codices habent secundum Lucam, hoc illa voce sonuisse, quod in psalmo scriptum est: „Filius meus es tu; ego hodie genui te", quanquam in antiquioribus codicibus Graecis non inveniri perhibeatur [die griechischen Codd. sind für Augustin an sich die antiquiores], tamen si aliquibus fide dignis exemplaribus confirmari possit, quid aliud quam utrumque intellegendum est quolibet verborum ordine de caelo sonuisse?"

5) Das beweist freilich nichts, da Tatian eine Evv.-Harmonie ist; aber auch in Syr.$^{sin.}$ steht im Luk. die Fassung nach Ps. 2 nicht, auch nicht in der Peschittho.

6) Er bietet Paed. I, 6, 25 merkwürdigerweise beide Sprüche hintereinander ganz wie das Ebioniten-Evangelium nach Epiphanius. — Daß der Brief an Diognet die LA in seinem 11. Cap. bezeugt, ist unsicher; unsicher ist auch Celsus bei Orig. I, 41.

Nach dem heutigen Stand der Textkritik darf man hiernach mit Sicherheit urteilen: in den ältesten Exemplaren des Luk.-Ev.s, die im Abendland gelesen wurden, hat die Stimme übereinstimmend in der Fassung von Ps. 2 gestanden, im Morgenland aber stand diese LA nur in wenigen Exemplaren.

Fragt man nun weiter, was Luk. selbst geschrieben hat, so kann nach unseren jetzt gewonnenen Erkenntnissen auch diese Entscheidung nicht zweifelhaft sein: die Konformierung der Texte des (Mark. und) Luk. mit dem Text des Matth. hat — das wissen wir — nicht nur sehr früh begonnen, sondern sie ist auch in der Zeit, die vor unseren Handschriften, ja vor den Kirchenväter-Zitaten, liegt, am stärksten gewesen; die Vorlagen der ältesten abendländischen Handschriften sind aber von ihr nicht so stark betroffen worden wie die morgenländischen. Also ist bei Luk. die Himmelsstimme in der Fassung des 2. Psalms einzusetzen[1].

Hat aber Luk. so geschrieben, so kann man unmöglich annehmen, daß er die ihm bei Markus vorliegende Überlieferung (σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα) selbständig und willkürlich geändert hat; denn bequem konnte ihm nach dem, was er Cap. 1 und 2 erzählt hatte, die Fassung nach Ps. 2 nicht sein. Er hat sie also aufgenommen und an die Stelle des Markusberichtes gesetzt, weil sie von einer Überlieferung geboten wurde, die er für glaubwürdiger oder mindestens für ebenso glaubwürdig wie die bei Mark. vorliegende gehalten hat.

Da Luk. aber unmittelbar vorher und unmittelbar nachher der Quelle Q folgt und es deshalb a priori sehr wahrscheinlich ist, daß ein Bericht über die Taufe Jesu in Q gestanden hat, so ist es nicht minder wahrscheinlich, daß die Fassung der Himmelsstimme bei Luk. (nach Ps. 2) aus Q stammt und Luk. diese

1) Der Rekurs auf ein apokryphes Evangelium oder auf das Eindringen einer abweichenden mündlichen Übersetzung empfiehlt sich hier nicht, da man bei der Lösung solcher kritischer Probleme mit den bekannten Größen so lange auszukommen suchen muß, als es irgend geht. Hier aber reichen sie in der Tat vollständig aus. Die Annahme eines nachträglichen Eindringens der LA in den Lukastext ist aus sachlichen Erwägungen unwahrscheinlich und hat — nach der Entstehung des Vierevangelienkanons — keine Analogie für sich.

Fassung für die des Mark. eingesetzt hat, weil er sie für zuverlässiger hielt[1].

Hieraus ergiebt sich 1. daß Luk. die Quelle Q höher bez. mindestens so hoch geschätzt hat wie den Mark., 2. daß die Taufgeschichte samt einer Himmelsstimme nicht eine Erfindung des Mark. ist, sondern auf eine Legende zurückgeht, die hinter ihm und Q liegt, 3. daß diese Legende ihre ursprünglichere Form in Q hatte; denn die Himmelsstimme in der Fassung des Mark. (der Matth. folgt) stellt sich als eine Abschwächung gegenüber der Fassung in Q (Luk.) dar[2].

---

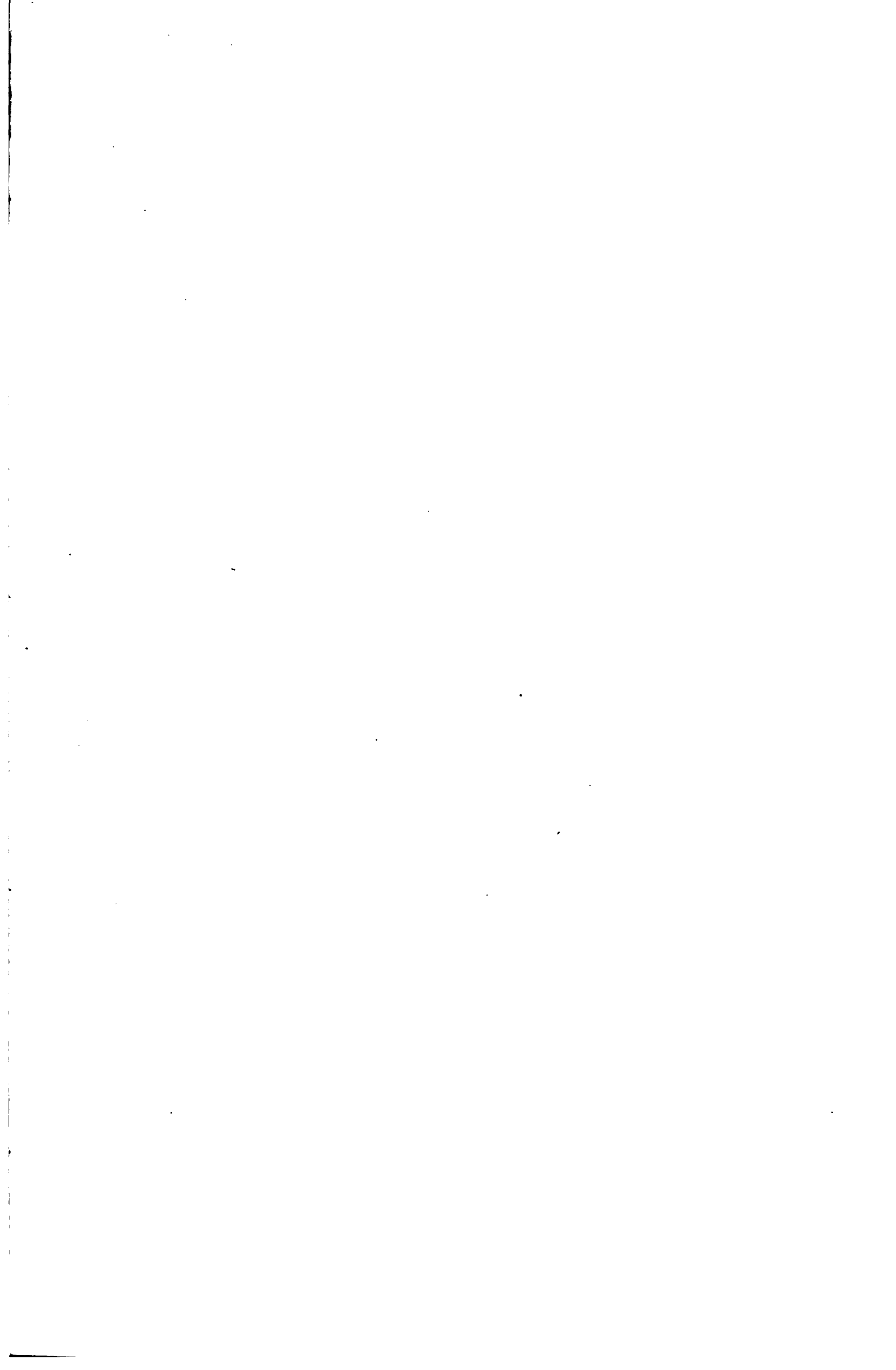
1) Möglich ist, daß auch die Erzählung von der Lichterscheinung bei der Taufe, deren ältester Zeuge Tatian ist, ursprünglich im Luk. und somit auch in Q gestanden hat; aber der Beweis läßt sich hier nicht so sicher führen wie bei der Himmelsstimme, da Mark. und Matth. nichts Entsprechendes bieten und die Erzählung in D fehlt.

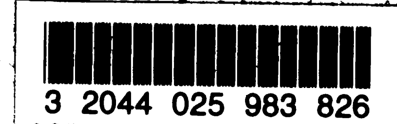
2) Das *σήμερον* ist entscheidend, mag auch der Bericht des Mark. es implicite enthalten. Demgegenüber scheint es mir kaum in Betracht zu kommen, daß in Q (wie in der Urgeschichte bei Matth. und Luk.; aber hier realistisch, in Q bildlich) der Sohn als „gezeugter" prädiziert ist, während Mark. diesen Begriff überhaupt nicht bietet. Ein altes Zeugnis hat vielleicht die Fassung der Himmelsstimme nach Ps. 2 (d. h. also der Text von Q) an Hebr. 1, 5f.; denn diese Stelle bezieht sich vielleicht auf den Vorgang bei der Taufe; doch ist die Beziehung nicht sicher.

Berichtigung: S. 108 Z. 18 und S. 111 Sp. 3 unten füge zu *πονηρός* die Zahl 28.

Stellenregister für die Rekonstruktion.

Druck von August Pries in Leipzig.




3 2044 025 983 826





